DE

THEOLOGIA NATURALI RAIMUNDI DE SABUNDE.

COMMENTATIO

QUAM

AUCTORITATE AMPLISSIMI PHILOSOPHORUM ORDINIS

AD SUMMOS

IN PHILOSOPHIA HONORES

RITE OBTINENDOS

IN

ACADEMIA HALENSI CUM VITEBERGENSI

CONSOCIATA

DIE I. M. SEPTEMBR. A. MDCCCXLIII.

HORA X.

UNA CUM SENTENTIIS ALIQUOT CONTROVERSIS

PUBLICE DEFENDET

FRANCISCUS HOLBERG

HASSERODANUS.

ADVERSARII ERUNT:

G. EISELEN, THEOL. CAND.
T. DRENCKMANN, THEOL. CAND.
C. BURGHART, STUD. IUR.

HALIS,

FORMIS EXPRESSUM SEMMLERIANIS.

VIRO DILECTISSIMO

DEIPHOBO C. FULDA

AD AEDES S. MARIAE HALENSES PASTORI PRIMARIO

QUI IN PATRIS LOCUM IPSI SUCCESSIT

HUNC LIBELLUM

PIO GRATOQUE ANIMO

D. D. D.

AUCTOR.

Nostris temporibus plures et docti homines id egerunt, ut, quae instauratae ecclesiae natalicia aetas proxime antecessit, eam aut latioribus aut angustioribus terminis complexi accuratius pervestigarent scriptisque singularibus persequerentur. Neque quanti sit, ut clara huic potissimum aetati lux afferatur, quisquam infitias ibit. Quemadmodum enim instante magna omnium rerum conversione fieri solet, ut novi principii semina simul undique erumpant, ita tunc varia per universum ingenii spatium novarum rerum initia et incrementa emergunt, quae quomodo et iuncta sint et discreta, necesse est accuratius perpendat, qui protestantici principii vim omni, quo pateat, ambitu comprehendere velit. Atque in theologia praesertim, ut in hac acquiescamus, singuli quique vividioris ingenii homines, ut et doctrinae et vitae christianae nova praesidia quaerant, inquieto quasi impetu pulsi ad diversissima studia diffugiunt; quae disiecta theologiae facies uno conspectu comprehendi nequit, nisi eiusdem universalis principii vis quo vigore et qua forma in unoquoque se expresserit, et quibus elementis implicata colorem aliquem peculiarem nacta sit, ex diligente singulorum hominum disquisitione eruatur. Ad illam vero satis agitatam theologiae aetatem pertinet etiam is, cuius doctrinam sequentibus exponere in animo est, Raimundus Sabundanus. Hic enim licet inter eos referri non possit, qui instauratae ecclesiae incunabula cingunt, quanto tamen ardore aetatis suae desideria amplexus sit, novo et philosophico principio comprobavit, quo tritam in theologiae disciplina viam deserere novamque ingredi conatus est.

Quam Raimundus mente sibi conformaverit theologicae scientiae speciem, eam paucis lineis adumbravit in „theologiae naturalis“ prologo satis celebrato, qui ob eam ipsam causam primo loco hic percensendus est [1]). Unum dicit omnis veritatis fundamentum esse scientiam libri creaturarum, et quae inde deducatur, scientiam de homine, „per quam homo illuminatur ad cognoscendum se ipsum et suum conditorem et omne debitum, ad quod homo tenetur, in quantum homo est.“ Hac enim scientia intelligitur, quidquid scriptura sacra praeceptum est; hac solvitur omnis quaestio, quae proponi potest tam de homine quam de deo; hac omnes et philosophorum et paganorum et infidelium errores refellente catholicae ecclesiae fides firmiter stabilitur. Hac porro scientia lux affunditur omnibus doctoribus sanctis, siquidem eorum libris, licet minus conspicua, tamen ut alphabetum est quodammodo incorporata [2]). Quanto igitur iure omnium, qui veritatis et sa-

[1]) Quem praeter notissimam theologiam naturalem (Argent. 1496. ibid. 1501. Venet. 1581. Francof. 1635) librum exstare compertus sum „Raimundi Sabundani de natura hominis dialogi, qui et Christi et sui ipsius cognitionem exhibent,“ Lugd. Galliae 1550, eum quippe rarissimum adire mihi non contigit. Neque tamen, teste Comenio, ad explicandam Raimundi doctrinam novi quid inde disci potest. Comenius enim „gaudebam,“ inquit, „tamquam de novo reperto thesauro, sed mox vidi nihil esse novi quantum ad materiam, modum duntaxat alium. Nempe quod iisdem de rebus Dominicus quidam cum Raimundo colloquens introducitur, omniaque illa naturalis theologiae mysteria dialogis sex absolvuntur.“ Hoc tamen inde intelligas, quantum ad omnem theologiam conformandam principio suo Raimundus tribuerit, siquidem omnia scripta sua huic uni fundamento superstruxit.

[2]) Sicut alphabetum est incorporatum in omnibus libris, ita ista scientia est sicut alphabetum omnium doctorum, et ideo sicut alphabetum primo debet sciri. Quare quilibet, si vult intelligere omnes doctores et totam scripturam sacram habeat istam scientiam, quae est lux omnium scientiarum.

lutis desiderio ducuntur, studia ad se vocet, unusquisque perspicit. Neque haec scientia, ut discatur, ablegat nos ad aliam sive artem sive disciplinam, neque dimittit nos ad scripturam sacram vel doctores quosdam, immo prima est omniumque litterarum fons et origo, „omnes alias ad bonum finem ordinans et ad veram hominum veritatem atque utilitatem.“ Nam nisi quis cognoverit se ipsum, propter quod et a quo factus sit, reliquae omnes scientiae quid proficiant? Ideo ad hanc scientiam omnibus aditus patet tam laicis, quam clericis et cuiuscunque conditionis hominibus, ac „potest ea haberi infra mensem et sine labore, nec oportet aliquid impectorari nec habere aliquem librum inscriptum.“ Nihilominus argumentis nititur firmissimis, cuilibet homini per experientiam tam externam quam internam certissimis, neque praeter hominem alios testes quaerit. Quodsi propterea initio videtur vilissima nulliusque valoris esse, quippe a rebus minutissimis incipiens, tamen ad coelestia et ardua deinceps evecta in fructum desinit egregium, hominis ac dei notitiam. Quem fructum qui percipere volunt, primo circa principia scientiae illius se exerceant necesse est. Haec ipsa vero, quoniam ne scripturam quidem sacram sibi supponit, immo „praecedit scripturam quoad nos,“ suum quoque ac peculiarem fontem habet, unde hauriatur. Duo enim nobis libri a deo dati sunt, alter „liber universitatum creaturarum sive liber naturae,“ alter „liber scripturae“. Ut enim liber litteris componitur, ita in rerum natura „quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito dei scripta“. Ita ex diversissimis litteris unus efficitur liber creaturarum, cuius et ipse homo littera est, et ea quidem praestantissima. „Et sicut litterae et dictiones factae ex litteris important et inducunt scientiam et diversas significationes et mirabiles sententias, ita conformiter ipsae creaturae simul coniunctae et ad invicem com-

paratae important et significant diversas significationes et sententias, et continent scientiam homini necessariam.“ Sed quia homo peccatis obcaecatus naturalem illum librum legere nescit, alter ei liber traditus est scripturae. Qui quantum a priore differat, in aperto est. Ille enim omnibus communis, hic non nisi clericis patet; ille nequit deleri nec falsa interpretatione depravari, hic potest corrumpi maleque intelligi. Neque tamen haec differentia impedit, quominus ambo inter se optime consentiant, ab eodem enim uterque auctore ortus est. Causa, cur accepimus illum naturae librum, haec est, ut homo, qui „naturaliter rationalis est et susceptibilis doctrinae, nec tamen naturaliter a suo creatore ullam habet actu doctrinam,“ sapientiam discat sibi necessariam ex libro, „in quo per se et sine magistro possit studere“. Neque vero quisquam in hoc libro legere veramque creaturarum vim intelligere valet, „nisi fuerit a deo illuminatus et a peccato originali mundatus;“ unde paganis et philosophis antiquis, etiamsi semina veritatis pauca inde depromserint, ad interiores tamen sapientiae recessus descendere non licuit. Quibus de virtute ac fonte sapientiae suae expositis eius ambitum et argumentum breviter ita complectitur. „Ista scientia non est aliud nisi cogitare et videre sapientiam scriptam in creaturis et extrahere ipsam ab illis, et ponere in anima, et videre significationem creaturarum, et sic comparando unam creaturam ad aliam coniungere, sicut dictionem dictioni, et ex tali coniunctione resultat sententia et significatio vera.“

Agitur ergo in hac naturali theologia de duobus elementis inter se iungendis, de theologia ex naturae cognitione deducenda. Quae sententia hic tam graviter expressa et quasi adulta apparet, ut, qua ratione naturalis scientia iam ante Raimundum ad theologica studia translata ipsique via quasi munita sit, breviter

hic perlustraturi haud alienum quid agere videamur. Primis litterarum christianarum saeculis iacuisse rerum naturalium pervestigationem inter omnes constat. Neque enim christiana aetas alia potuit litterarum initia et incrementa capere, quam ut in explicandis animisque iniungendis fidei placitis totam se abderet et in hac unica et coelesti scientia acquiescens reliqua omnia non solum non desideraret, sed adeo tamquam inutilia scituque indigna despiceret et recusaret. Et physica potissimum studia non potuerunt, quin ab illius temporis ingenio procul abessent. Nam in christianae religionis principio, si cum aetate Christum praecedente comparatur, hoc positum fuit, ut animus humanus naturam simul cum externis omnibus exueret eamque a se separaret, ex rerum copia et varietate in intimos sui ipsius recessus sese recipiens, ac serius demum interna sua atque infinita vi fretus ex se ipso procedens naturam superaret et intelligendo quasi illustraret. Ita factum est, ut primi christianae religionis sectatores physicis studiis se magis abstrahi a deo quam propius adduci existimarent. Nempe quid revelatae et perfectae veritati atque intimae fidei persuasioni commune est cum rebus naturalibus externis et fragilibus? quibus pernoscendis quo quis vehementius se dederet, eo longius a coelestibus studiis aversus esse videbatur. Itaque ante ecclesiam reformatam vix singulis aetatibus singuli exstiterunt, qui in reconditis illis, qualia tunc erant, studiis elaborarent. Atque quum omnino haec sit peculiaris catholicismi indoles, ut tota ingenii vis simpliciter teneatur religione, tum etiam rerum naturalium scientia non in se ipsa finem suum ultimum quaerebat, secundum illud Baconi Verulamensis: „quidquid essentia dignum, id etiam scientia dignum"; sed istius quoque scientiae, ut omnium litterarum artiumque, haec ratio fuit, ut per se nihil valens ad religionem tamquam ad unam omnium dominatricem referretur. Ne-

que tamen negari potest, in ea, quam diximus catholica, iam liberae et protestanticae scientiae semina latere, siquidem hic ingenio campus patuit, quo semet ipso fretum propria vi et auctoritate posset versari, licet, quae ibi assecutum esset, interna quadam necessitate ductum ad theologiae usum semper transferre studeret. Ac tanto quidem maiorem vim ac gravitatem intra catholicam ecclesiam physica scientia nanciscitur, quanto arctius gradatim iungitur et quasi coalescit cum theologia; sed haec ipsa via est, qua prorsus denique theologiam ipsi superstructam in se tollens et quasi absorbens ad veram dignitatem libertatemque suam emergit, id quod in fine disputationis nostrae clarius elucebit. Sed eandem ob causam mirum esse non potest, quod, quamvis prius iam scientia naturalis in theologia locum occupaverit, tamen ultimis demum catholicismi temporibus haec sententia prodiit, illam scientiam ut fundamentum omni theologiae esse subiiciendam. Haec ratio quomodo ad priora illa studia scientiae naturalis in theologiam inferendae sese habeat, nunc paucis videndum est, ac potissimum est Rogerius Baconus, quem hic accuratiore disquisitione dignum existimamus. Omitto viros scholasticam aetatem praecedentes, Hermannum Contractum, Guilielmum de Conchis, Honorium Augustodunensem, qui ut omnium, quae scholis tradebantur, disciplinarum orbem doctrina comprehenderent, inter alias mathematicam quoque et physicam scientiam complectebantur, tenuissimam illi quidem et vix scientiae nomine dignam; sed in ipsa scholastica disciplina rerum physicarum scientia ea incrementa cepit, ut tamquam elementum maioris minorisve gravitatis theologico systemati iniungeretur. Tum enim primum lux affulsit studiis illis, quum Aristotelis de rerum natura libri sub initium seculi XIII. per occidentales terras innotescerent. Quemadmodum enim in universum ingenia philosophiae Aristotelicae di-

sciplina ad liberam cogitandi vim vigoremque educabantur, ita etiam, ut iam antea ad disputationes dialecticas, paulo post ad physica studia ducem sibi elegerunt et antesignanum Aristotelem, quem quidem in his neque attingere neque omnino recte intelligere valuerunt. Huc accessit Arabicae philosophiae plenior notitia. Etenim quum in universum Arabum hoc fuerit in litterarum historia munus, ut Graeci ingenii monumenta tamquam relictam aliquam hereditatem per saecula obscura asservarent et adultis demum populis Germanicis integra traderent, tum iuvenili ardore Graecorum scripta arripuerunt, et licet in philosophia ipsa praeceptores haud superaverint, in iis tamen studiis, quae in diligenti ac multiplici rerum singularum pervestigatione versantur, permultum profecerunt. Primus vero, qui rerum naturalium cognitioni magnam ad theologiam conformandam vim et gravitatem vindicat eamque suis quoque libris commendat, est Guilielmus de Alverno, Parisiensis episcopus [3]). Hic primus praeter Aristotelem Arabum libros laudat et commemorat, quorum accurata et copiosa notitia imbutus est; qui idem scholasticos philosophos prorsus praetermittit ac ne Anselmi quidem nec Petri Lombardi mentionem facit; neque usitata scholasticorum ratione in scribendo utitur, sed continuo ordine ac tenore sententias persequitur. Quan-

---

[3]) Id quod praeter alia multa testatur initium operis de universo P. I. sect. I. cap. 1. (Rixner *Gesch. der Philos. II. Anh.* p. 61 sqq.): Invisibilia tamen dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellectu conspiciuntur, sempiternaque eius virtus et divinitas, ut ait apostolus ad Rom. 1, 20. Quare etiam philosophi non sunt, sed philosophorum potius simiae turpissimae, qui deum in universo non cognoverunt, vacuam facientes et inanem omnem philosophiam, privantes eam gloria sua et fructu et fundamento. — Quantam vero sua rerum naturalium peritia apud aequales famam adeptus fuerit, peculiare testimonium hoc est, quod Rogerius Baconus unum e gravissimis suis libris, „episto-

tum vero physicis studiis tribuerit, in metaphysicis quoque quaestionibus probat, quas plurimis argumentis exemplisque ex rerum natura petitis illustrare studet [4]). Sequuntur iam magni illi theologi scholastici, quos constat in operibus dogmaticis maxime per articulos de mundi creatione suas de rerum natura sententias exposuisse. Neque vero hi omnes naturalem scientiam tamquam caput et principium theologicis studiis praescripserunt, sed illam tamquam elementum iis intexuerunt. Ac si apud illos doctores scientia naturalis fere huc rediit, ut totam mundi universitatem secundum Aristotelicas categorias considerarent, ac metaphysicas potissimum quaestiones, quae theologiam maxime tangerent, de mundi origine, aeternitate, perfectione, mutabilitate cet. persequerentur, singulas vero res naturales sensu receptas logicis tantum formis comprehenderent, ad substantiae et accidentis, materiae et formae discrimina redigerent, atque in explicandis naturae phaenomenis ad occultas qualitates viresque confugerent in iisque acquiescerent, alia prorsus scientiae illius quum universa facies, tum praesertim ad theologiam ratio est apud Rogerium Baconum. Hic enim in omni scientia naturali non nisi methodo experimentali procedendum esse verbis luculentissimis affirmat, et quantum hoc principio lucratus sit, probe intelligit [5]). Nec minus omnes litteras ad experientiam et historiam revocandas, logicas vero quaestiones arctiore ambitu coercendas esse ubique repetit. Inde autem quum proficisceretur, omnes litterae atque imprimis philosophia prorsus iacere ac perversa ratione tractari ipsi videbantur, nec facile quisquam servile scholasticorum ingenium, quo ab auctoritate partim Aristotelis partim veterum doctorum toti

---

Iam de secretis operibus artis et de nullitate magiae" Guilielmo dedicavit. [4]) Tiedemann, „*Geist der speculat. Philos.*" IV. p. 350 sqq. [5]) Opus maius P. VI. p. 446.

penderent, acrius perstrinxerit. In vana doctrinae ostentatione, quae certa et explorata rerum pervestigatione careret, atque inani dialecticae artis exercitatione, ex qua nihil ad hominum usum salutemque redundaret, omnem scholasticam disciplinam captam esse vehementer conquerebatur [6]). Qua in re cum Ioanne Sarisberiensi haud inepte confertur. Neque fieri potuit, quin miri et reconditi ingenii vir aequalibus videretur, qui ita scholasticae doctrinae fluctibus sese obiiceret atque ex vaniloquarum, quas putabat, disputationum strepitu ad experientiam et sobrium naturae studium homines revocaret. Ut autem ipse inaudita erat physicae cognitionis copia ac varietate, infinitamque paene eius materiam scientia et pervestigatione comprehenderat, ita etiam per haec ipsa studia theologicis potissimum litteris lucem affundi novosque fontes aperiri certo sibi persuasit. Nec minus ex altera parte physicam scientiam ut reliquas litteras artesque eo putavit immutari rectiusque coli, ut ad theologiae usum omnes dirigerentur. De mathematicis eius et physicis studiis uberrimis, quorum monumenta et hodie maximam partem inedita iacent, sigillatim disserere nostrum non est; sed id tantum quaerere huius est institutae scriptionis huiusque temporis, quemnam ex scientia naturali ad theologiam sibi aditum aperuerit. — Omnes litteras ad unum finem redire censuit Rogerius, ad hominum animos moresque conformandos atque emendandos, neque ullam scientiam quae discatur dignam esse, unde ni-

---

IV. p. 63. [6]) Op. mai. P. I. p. 2. Quatuor vero sunt maxima comprehendae veritatis offendicula, quae omnem quemcunque impediunt et vix aliquem permittunt ad verum titulum sapientiae venire, videlicet fragilis et indignae auctoritatis exemplum, consuetudinis diuturnitas, vulgi sensus imperiti et propriae ignorantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis. cf. locos quos Dr. Iebb in praef. ad op. mai. ex opp. inedi-

hil ad vitae usum et exercitationem redundet [7]). Itaque philosophia speculativa viam parat philosophiae morali, quae si recte accipitur, theologia est [8]). Dominatrix ergo omnium litterarum est theologia, ea rerum divinarum scientia, quae simul vitam ad dei normam dirigere et conformare docet. Theologia enim in scriptura sacra iam tenet veritatem perfectam et omnibus numeris absolutam, ideoque cuiuscunque humanae investigationis unica et suprema norma est [9]). Sed sicut „humana nihil valent, nisi applicentur ad divina“, ita ex altera parte theologia explicari, illustrari, hominum mentibus iniungi nequit, nisi humana scientia omni quo patet ambitu ad eam transferatur [10]). Itaque „speculativa“ quoque philosophia non nisi „respectu theologiae“ recte consideratur. Haec enim specula-

---

tis attulit. [7]) Op. mai. III, p. 47: Sed quum voluntas seu intellectus practicus sit nobilior quam speculativus, et virtus cum felicitate excellat in infinitum scientiam nudam, et nobis sit magis necessaria sine comparatione, necesse est, ut habeamus argumenta ad excitandum per intellectum practicum. — II, p. 23: Omnis consideratio hominis, quae non est salutaris, est plena caecitatis. [8]) Op. mai. II, p. 40: Tota philosophia speculativa ordinatur in finem suum, qui est philosophia moralis. Et quia finis necessitatem imponit iis, quae sunt ad finem, ideo philosophia speculativa semper aspirat ad finem suum et erigit se ad eum et quaerit vias utiles in ipsum, et propter hoc potest philosophia speculativa praeparare principia moralis philosophiae. Sic igitur se habent duae partes sapientiae apud infideles philosophos, sed apud christianos philosophantes philosophia moralis proprie et perfecte est theologia, quae semper maiorem philosophiam fidelibus addit ac fidem Christi et veritates, quae sunt proprie divinae. [9]) Op. mai. II, p. 23: Non alibi veritas est, nisi quae in illa continetur scientia. Quum ergo sacra scriptura det nobis hanc sapientiam, manifestum est, quod hic omnis veritas sit conclusa, et si aliqua est sapientia huic contraria, erit erronea nec habebit nisi nomen sapientiae. [10]) Ibid. Dico igitur quod est una scientia dominatrix aliarum ut theo-

tiva philosophia ea est „quae rerum naturas et proprietates evolvit,“ accurata et copiosa rerum naturalium pervestigatio, cuius duplex ad theologiam ratio est. Primum enim hac scientia ex creaturis ad creatorem, ex rerum copia et varietate ad unum omnium principium deducimur [11]). Neque vero Rogerius hanc sententiam ulterius persequitur. Sed altera est naturalis scientiae ad theologiam ratio, cui multo plus tribuit, quod ad scripturam, in qua versetur omnis theologia, explicandam recteque intelligendam necessaria, ideoque semper sicut reliquae omnes scientiae „respectu scripturae“ tractanda sit. Ac primum quidem in scriptura sacra tanguntur innumera ex rerum natura, quae qui ignorat, eum quovis loco haerere necesse est [12]). Sed non solum sensus litteralis „stat in cogni-

---

logia, cui reliquae penitus sunt necessariae, et sine quibus ad effectum pervenire non potest. Una tamen est sapientia perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur, per ius canonicum et philosophiam explicanda, et expositio veritatis divinae per illas scientias habetur. Nam ipsa cum iis velut in palmam explicatur et tamen totam scientiam in pugnum colligit per se ipsam. — II. p. 24. Si nitamur separare scientias ad invicem, non possumus dicere theologiam.

[11]) II. p. 28. Totius philosophiae decursus consistit in eo, ut per cognitionem suae creaturae cognoscatur creator, cui propter reverentiam cet. — Philosophia enim speculativa decurrit usque ad cognitionem creatoris per creaturas. — VI. p. 476. Neganti enim veritatem fidei, quia intelligere eam non valeat, proponam cursum naturalem rerum ad invicem, sicut exemplificatum fuit.

[12]) IV. p. 108. Ergo quum omnes res a deo et angelis et summis coelorum usque ad terminos eorum ponantur in scriptura sacra, vel in se, vel in suis similibus, vel in suis contrariis, et contrariorum est eadem scientia, ut dicit Aristoteles, et verum est vel in universali vel in particulari, necesse est theologum scire res huius mundi, si textum sacrum debet scire.... Praeterea nos videmus, quod sensus litteralis stat in cognitione naturarum et proprietatum creaturarum, ut per convenientes aptationes et similitudines eliciantur sensus

tione naturarum et proprietatum creaturarum", sed etiam qui ex illo elicitur, sensum spiritualem nemo assequi valet, quin copiosa rerum visibilium notitia instructus sit. Neque enim res spirituales exprimi possunt, nisi ex rerum naturalium thesauro „convenientes repetuntur adaptationes et similitudines", ac scripturae „profunditas" tota versatur in veritatibus rebusque spiritualibus per naturales res imaginesque adumbrandis [13]). Quod quam late pateat, ipse multis exemplis comprobare studet; ita satis argute et per partes divinam gratiam cum luce comparat [14]), nec minus artificiose

---

spirituales. Quapropter oportet theologum optime scire creaturas. — II, p. 25. Pro omnibus naturalibus dicit (Augustinus) benignam sane operam faceret pro sacra scriptura, qui proprietates temporum et locorum, lapidum et caeterarum rerum inanimatarum, plantarum et animalium colligeret. [13]) IV. p. 132. Impossibile enim est, quod sensus spiritualis sciatur, nisi fuerit litteralis scitus. Sed sensus litteralis sciri non potest, nisi homo sciat significata terminorum et rerum et proprietates. Nam in illis consistit profunditas sensus litteralis et ex eis extrahitur sensuum spiritualium altitudo per convenientes adaptationes et similitudines, sicut sancti docent et patet ex proprietate scripturae, et omnes sapientes antiqui sic tractaverunt scripturam. — II, p. 29. Nam creaturae accipiuntur ibi propter veritates gratiae et gloriae eliciendas. [14]) IV. p. 136. Deinde de spiritualibus rebus exprimendis per res geometricas pono exemplum in gratia et gloria et salvandis ac damnandis, ut videamus, quomodo lineae rectae, fractae et refractae valeant huiusmodi spiritualibus adaptari. Et quum gratiae infusio maxime manifestetur per lucis multiplicationem, expedit per omnem modum, ut per has manifestationes lucis corporalis manifestentur nobis proprietates gratiae in bonis et repulsa eius in malis. Nam in bonis perfectis infusio gratiae comparatur luci directe incidenti et perpendiculari, quoniam non reflectunt a se gratiam nec frangunt per declinationem ab incessu recto, qui attenditur secundum viam perfectionis vitae. Sed infusio gratiae in imperfectos, licet bonos, comparatur luci

trinitatem triumque personarum inter se relationes numerorum compositione et comparatione illustrat[15]). Atque in hoc potissimum est naturalis scientiae ad scripturam sacram usus et ea necessitudo, quam sexcenties repetitam nunquam satis extulisse sibi visus est. Miretur autem fortasse aliquis, Baconum ex physicis studiis, auxiliantibus reliquis scientiis, sperasse hac ratione, levi, ut videtur, ac longius quaesita, novam faciem theologiae esse orituram. Sed primum tenendum est, ex Baconi sententia theologiam nullam esse nisi scripturae interpretationem, id quod ex tota eius indole facili negotio explicatur; hanc vero sententiam eo vehementius extulit et amplificavit, quo magis in scholastica disciplina, cuius in omnibus adversarium egit, scripturam negligi animadvertit. Tum vero, ut ipsam illam quaesitam ac saepe ridiculam rationem, qua physicas quaestiones ad scripturam transfert, explicemus, tota, quae Rogerii fuit, studiorum ratio haud praetermittenda est. Toto enim animo in rebus naturalibus perscrutandis explicandisque versatur, ea tamen quasi moderatione servata, ut unamquamque scientiam, physicam etiam, tantum valere opinetur, quantum utilitatis ad theologiam ex ea redundet. Quanto igitur ardentius physica studia amplexus est, tanto curiosius eo tendit, ut haec ipsa cum theologia, h. e. cum scriptura, vinculo aliquo coniungat. Itaque quamquam rerum naturam, si ad vivum rem resecamus, non theologiae sed naturae causa perscrutatur — hoc enim ex toto eius opere elucet, ac multae de natura quaestiones aut plane non aut vi trahuntur ad theologiam — tamen ut flagranti, quo fertur, studio et amori ius et occasionem et quodammodo excusationem paret, non potest, quin hunc qualemcunque physicae scientiae cum theologia nexum etiam atque

---

fractae cet. [15]) ibid. p. 141.

etiam efferat ac gravissimum esse sibi ipsi persuadeat. Non ac si Rogerius huius sibi rationis conscius fuisset, sed iussit hoc catholicae aetatis ingenium, quod et ipse dissimulare nullo modo potuit.

Iam vero cum Rogerio Bacono Raimundus comparandus est, ut, qua ratione inter se et consentiant et differant, luculentius intelligatur. Non hic tangimus, quod Raimundus pariter atque ille, etiamsi minus fervide et incitate, scholasticis doctoribus se obiicit, non quod pariter ad vitae christianae usum omnem theologiam suam transfert et amorem erga deum ut ultimum et scientiae suae et vitae christianae finem proponit, sed theologica utriusque principia hic respicimus. Quae quo clarius perspiciantur, Raimundi sententias in prologo expositas ac deinceps per tit. 210—215 amplificatas in memoriam revocemus. Etenim secundum Rogerium Baconum vidimus omnem veritatem „conclusam in scriptura sacra", philosophiam vero speculativam, quamquam theologiae necessariam, tamen evolventem tantummodo, quae ut semina in se contineat scriptura, et ita pugnum, ut ait, in palmam quasi explicantem. Neque enim philosophia speculativa, h. e. rerum naturalium pervestigatio, per se ac sua vi et virtute ad rerum divinarum notitiam assurgere potest, sed „elevat se" et tendit et adspirat ad theologiam ad „unam sapentiam perfectam, quae sacris litteris continetur"[16]. Alia prorsus, si principium spectas, ratio est apud Raimundum. Quodsi hunc sequimur, scientia naturalis in se et per se est rerum divinarum plena ac perfecta

---

[16]) II, p. 40. Scit enim philosophia suas imperfectiones et quod deficit a plena cognitione eorum, quae maxime sunt cognoscenda. Et propterea devenit philosophia ad inveniendam scientiam altiorem, quam dicit esse scientiam, quam theologiam perfectam vocant philosophi, et ideo philosophia elevat se ad scientiam divinorum.

notitia, nec elevat se et tendit ad theologiam, sed intra suum ipsius ambitum se continens et absolvens est per se theologia naturalis. Parem enim utrique fonti, tam naturae quam scripturae, vim ac dignitatem vindicat, tamquam duobus libris, quorum in altero dei facta in altero eiusdem verba proponantur[17]), utraque inter se concordissima, quippe proinde immediate a deo procedentia[18]). Quod Rogerius quovis fere loco iniungit, rerum physicarum scientiam ad theologiam esse applicandam, id a Raimundi sententia alienissimum est, quandoquidem secundum illum externus, secundum hunc internus et innatus quasi inter utramque nexus intercedit. Sed hoc potissimum tenendum est, etiam librum naturae, pariter atque scripturae a Raimundo fontem haberi obiectivum, neque ab humano intellectu, sed a divina revelatione profectum. Ita etiam locus offendere non potest, quo in scriptura multa esse contendit, quae humana intelligentia nunquam essent inventa[19]), ut mysteria trinitatis, incarnationis, immaculatae conceptionis. Illo enim titulo nihil nisi divinam scripturae originem evincere in mente habet, neque respectu libri naturae contendit, scripturam argumento ac dignitate illi antecellere, immo eandem sententiam ad naturae

---

[17]) Tit. 210. Sicut autem duo sunt, quae procedunt ab homine extra se et apparent exterius, scilicet factum et dictum, et per ista manifestat se homo exterius: ita similiter duo sunt, quae procedunt a deo, sive apparent exterius, scilicet facta et dicta, sive opera et verba, et per ista duo manifestavit se ipsum exterius. [18]) Tit. 211. Unde ipsae creaturae, quia a deo sunt, summe conveniunt et summe concordant cum verbo dei et verbo bibliae, quia ipsae creaturae in nullo fundantur, in nullo sustentantur, nisi in sola dei auctoritate immediate. [19]) Tit. 213. Unde in libro bibliae sunt verba, quae sunt supra homines et supra naturam humanam totaliter; itaque impossibile est, quod homines dixerunt talia verba de se primo, nec per se, nec invenerunt.

librum cum humano intellectu comparatum pari iure potuit accommodare. Ut enim de libro scripturae dicit ac repetit, non potuisse eius verba primo cogitari et proponi ab homine, ita similiter librum naturae contendit non „humano arbitrio“, sed „divino tantum iudicio“ potuisse inveniri et componi, siquidem homo non nisi „scientiae capax et ad suscipiendum aptus“ sit[20]. Ita scientiam naturalem in libri divini lectionem vertens homini, qui sibi soli relictus nullam scientiam assecutus sit, nihil concedit, nisi ut legat, quae in utroque libro divinitus scripta, ac mente recipiat, quae in utroque fonte veritas iam revelata sit. Ac ne hoc quidem potest, „nisi fuerit a deo illuminatus et a peccato originali mundatus“. Ita ergo tegitur fundamentum, ut ita dicam, rationalisticum, cuius Raimundus ipse sibi non est conscius, quemadmodum etiam mysticis sensus religiosus vertitur in fontem obiectivum, verbum dei internum. Ipse vero disputationis decursus ex Raimundi sententia comprobat, idem esse utriusque libri argumentum; nam quae illo loco tamquam mysteria soli scripturae servare primo aspectu videtur, ea ipsa ex naturalis scientiae principiis, ut reliqua, deducere et explicare studet. Plenam igitur ac perfectam veritatem, in libro naturae iam depositam, naturalis scientia assequitur, ac per ipsam „solvi potest omnis quaestio, quae debet sciri tam de deo quam de homine,“ neque ut forte prior compleatur atque perficiatur, secundus est liber additus, sed non nisi „in defectum primi libri eo, quod homo nesciebat in primo

---

[20]) Prolog. Quum homo sit naturaliter rationalis et susceptibilis disciplinae et doctrinae, et quum naturaliter a sua creatione nullam habeat actu doctrinam neque scientiam, sit tantum aptus ad suscipiendam eam, et quum scientia et doctrina sine libro, in quo scripta sit, non possit haberi, convenientissimum fuit (ne frustra homo esset capax doctrinae et scien-

legere" [21]). Forma tantummodo ac dicendi genere inter se differunt. Liber enim creaturarum loquitur „per modum probationis", liber scripturae „per modum praecepti et auctoritatis". Neque titulus 215 hanc, quam exposuimus, rationem tollere potest. Errat enim Comenius quum, Raimundo, ut saepe facit, ex suis aliquid inferens, huic titulo inscribat: comparatio verbi dei ad creaturas et libri scripturae ad librum naturae. Ea enim ratio per tit. 210 et 211 exhibita, qua creaturae librum efficiant divinum, hic prorsus ab auctore relicta est. „Valde, inquit, contra rationem est, quod homo quotidie utatur creaturis dei et quod contemmat verba dei et nolit audire verba dei. Verba enim dei procedunt et exeunt de corde dei, et ideo portant cor dei et intentionem et voluntatem dei et intrant in cor hominis. Sed creaturae exeunt de nihilo, et ideo verba dei sunt propinquissima deo, sed creaturae sunt quasi alienae a deo, quia de nihilo. Quare sine comparatione plus valet verbum dei, quam omnes creaturae, et deus plus appreciatur verbum suum, quam omnes creaturas." Hoc vero etiam ad verba hominis, creaturae cum verbis dei, creatoris comparanda transfert, unde apparet, obiectivam libri naturae vim hic prorsus neglectam esse. Itaque quod Baumgarten-Crusius contendit (*Lehrb. der Dogmengesch. II. p.* 800 *Anmerk.*) „*Raimund's Buch würde sich widersprechen, wenn wir nicht annähmen, dass er bald die ideale, bald die wirkliche Menschennatur im Sinne gehabt habe. Vgl. Vorr. und Tit.* 115." ex parte quidem ve-

---

tiae) quod divina scientia homini librum creaverit, in quo per se et sine magistro possit studere doctrinam necessariam.

[21]) Haec inaudita, atque si constanter eam tenuisset, catholicis principiis sane periculosa ingenii libertas in causa fuit, ut prologus theologiae naturalis in indicem librorum prohibitorum reciperetur.

rum est. Quamquam enim respectus ad hominem non tangit rationem obiectivam, qua liber naturae ad librum scripturae se habet, tamen haec ipsa ratio, si hominem respicimus, cognosci non potest nisi ab eo, qui in idealem naturae humanae statum restitutus est. Hanc absolutam considerandi rationem et idealem statum, quem qui tenet, librum scripturae omnino non desiderat, in prologo Raimundus sibi vindicat. Sed ex altera parte sequitur, ut, qui in corrupto adhuc statu versentur, veram creaturarum vim ac dignitatem non intelligant, ideoque a creaturis ad scripturam sacram, quippe „in defectum primi libri" datam, ablegandi sint. Horum ergo si status tenetur, creaturae cum verbo dei nullo modo comparari possunt. Negari vero nequit non adeo urgeri a Raimundo illam sententiam, qua nemo, nisi a deo illuminatus et a peccato originali mundatus, rerum naturam tamquam dei librum cognoscere possit, quum uno tantum loco atque ibi quidem brevissime exposita legatur. — His ita constitutis apparet, quae inter Rogerium et Raimundum ratio intercedat. Nam, quum ad catholicismi normam res exigenda sit, siquidem scientia naturalis ita maxime ideae suae respondet, ut arctissime cum theologia iuncta est — qua necessitudine num ipsa scientia naturalis promoveatur, e catholicis principiis nihil interest — Raimundus profecto eo superat Rogerium, quod scientia ista ipsi non est formale, quemadmodum Rogerio, sed materiale theologiae principium.

Iam vero haud alienum erit, paucis adiicere, quomodo haec diversa scientiae naturalis ad scripturam ratio in ipsa utriusque scientia naturali conspiciatur. Quum enim ex Raimundi principiis scientia naturalis ex se ipsa libere evolvat theologiam, ipsam ab externa librorum sacrorum auctoritate alienissimam esse per se patet. Non ita apud Rogerium. Nam secundum hunc non solum in rebus divinis philosophia se totam relin-

quere debet scripturae, sed etiam creaturas et res naturales ipsas „longe certius ac verius accipit scriptura, quam labor philosophicus sciat eruere [22].“ Quum enim, qui condidit creaturas in rerum natura, idem de iis exponat in scriptura, sequitur, ut „tota rerum mundi veritas iaceat in sensu litterali,“ et quaevis philosophorum investigatio in diligenti experientia posita normam et legem, ad quam exigatur, scripturam sacram habeat. Unde etiam paganis philosophis, quippe qui scripturam ignorarent, non licuit „attingere ad plenam

---

[22]) II. p. 29. Propter hoc omnis creatura in se vel in suo simili, vel in universali vel in particulari a summis coelorum usque ad terminos eorum ponitur in scriptura ad intellectum ipsius tam sensus litteralis quam spiritualis. Sed tota philosophiae intentio non est nisi rerum naturas et proprietates evolvere, quapropter totius philosophiae potestas in sacris litteris continetur et hoc maxime patet, quia longe certius et verius accipit scriptura creaturas, quam labor philosophicus sciat eruere. Quod pro infinitis exemplis ad praesens pateat in Iride.... Ex scriptura igitur geneseos quum dicitur: „ponam arcum meum in nubibus coeli, ut non sit amplius diluvium super terram,“ accipitur causa finalis ipsius Iridis. Ex quo investigari potest causa efficiens et modus generandi Iridem, qui modus non fuit notus philosophis sufficienter, secundum quod libri eorum manifestant nobis. — Praeterea ad experientiam praeter scripturam nonnunquam etiam „illuminationes internas“ accedere dicit, quae intimos rerum recessus nobis retegant ac spiritualem quoque creaturarum vim edoceant; cf. VI. p. 446: „Duplex est experientia; una est per sensus exteriores.... et haec experientia est humana et philosophica. Sed haec experientia non sufficit homini, quia non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem et de spiritualibus nihil attingit; ergo oportet, quod intellectus hominis aliter iuvetur, et ideo sancti patriarchae et prophetae, qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu. Et similiter multi post Christum fideles. Nam gratia fidei illuminat multum, et divinae inspirationes non solum in spiritualibus sed etiam in corporalibus et scientiis philosophiae cet“. Quae sententia quantum ab ea

certitudinem creaturae alicuius"[23]). Quam ob causam ipse Rogerius suas de rerum natura quaestiones libentissime, quacunque ratione fieri potest, sibi haurit ex scriptura sacra, ac difficillimas quasque et subtilissimas quaestiones ex simplicissimis scripturae dictis derivat vel certe derivare sibi videtur. Ita, ut exemplo utar, quum scriptura nescio quo loco dicat: „sol tripliciter exurit montes", doctissimas exponit suas de lucis multiplicatione et fractione sententias, quas omnes iam in illis scripturae verbis latere pro certo habet et explorato. Atque illud, quod supra attulimus, „quod longe certius et verius accipit scriptura creaturas, quam labor philosophicus sciat eruere", latius etiam patet, quum non nisi ex scriptura cognoscamus veritatem creaturae ultimam, h. e. rerum divinarum eam esse imaginem. Nam in scriptura „creaturae accipiuntur propter veritates gratiae et gloriae eliciendas, quas philosophi nescierunt et ideo ad potestatem ultimam sapientiae creaturarum non venerunt, sicut scriptura sacra eam in suis continet visceribus"[24]). Longe aliter apud Raimundum. Neque enim secundum hunc scientia naturalis ullam scripturae ad quaestiones suas auctoritatem tribuit, sed ex se ipsa creaturas ordinat, indolem earum naturamque scrutatur, aliamque cum

---

recedat, quae a Raimundo profertur, scientiam naturalem tamquam divini libri lectionem totam niti in illuminatione divina, qua destituti veteres philosophi creaturarum veram ultimamque vim assequi non potuerunt, unusquisque perspicit. [23]) IV. p. 134. Sicut ergo philosophi propter ignorantiam scripturae non potuerunt scire veritatem Iridis, sic eodem modo impossibile est philosopho infideli attingere ad plenam certitudinem creaturae alicuius propter scripturae ignorantiam. Nam in veritate quaelibet creatura ibi accipitur secundum ultimam sui dignitatem, scilicet secundum veram definitionem et descriptionem eius, quia deus fecit creaturas, quas posuit in scriptura et solus ipse scit eas sicut sunt. [24]) II. p. 30.

alia comparat[25]), aut potius, ne forte humana mente excogitata videatur, legit quasi ac percipit creaturas ut litteras a deo scriptas et sapienter compositas. Ac tantum abest, ut scientia naturalis dependeat ex scriptura, ut ad hanc non nisi ex illa aditus pateat; est enim „porta, via, ianua, introductorius et lumen quoddam ad librum scripturae, et ille praesupponit istum". Nemo enim credere scripturae potest, quin e naturae libro prius cognoverit, deum esse et esse veracem (Tit. 211.). Atque ex parte iam inde, quam diversa sit apud utrumque scientiae naturalis facies, suspicari licet. Nam ut scriptura nequaquam hoc spectare potest, ut singulas res naturales in systema iungat, sed singulas potius has illasve tangit, ita Rogerius dispersa scripturae de singulis rebus creatis dicta persequens in singulis quidem pervestigandis totus versatur ac multiplici diligentique disquisitione in intimos rerum recessus penetrat, nec tamen unquam eo pervenit, ut varias ac disiectas res in unum naturae systema redigat, ac diversissima quaeque uno conspectu comprehendat. Neque vero hoc centendimus, Rogerium ad rationem scripturae sacrae suam sibi methodum, quam supra experimentalem diximus, effinxisse; — haec enim, siquidem apud eum physicus praecedit theologum, propriis principiis nititur — illud autem in aperto est, scientiam naturalem, quae singulis experimentis absolvitur, non potuisse aliter ad theologiam transferri, quam a Rogerio factum esse animadvertimus. Sed ut apud Rogerium physicus theologum, ita apud Raimundum theologus praecedit physicum. Raimundus ergo res naturales non ipsarum causa perscrutatur, ut in

---

[25]) Tit. 218. Quoniam autem scala naturae et creaturarum est nobis manifesta ad sensum et nullus potest dubitare, an creaturae ordinatae per quatuor gradus sint et existant, quia hoc est per se manifestissimum cet. cf. tit. 2.

iis cognoscendis habitet et acquiescat, sed tantummodo propterea, quod ad altiora, ad hominis deique notitiam non nisi per inferiora assurgi posse existimat. Itaque, si doctrinae copiam ac varietatem respicis, cum Rogerio quidem nequaquam comparandus est, neque in singulis rebus pernoscendis vulgarem notitiam superat; sed hoc ipsius proprium est, quod ea ratione creaturas contemplatur, qua continuo nexu iunctae [26]) per dialecticum quendam ordinem ad hominem usque ascendant et ita „unam scalam et unum ordinem et unam hierarchiam" efficiant. Sed iam ad hunc ipsum creaturarum ordinem accedamus.

Posteaquam auctor praefatus est, qualem mente conceperit naturalem theologiam, unde fluat et quo tendat, iam rem ipsam aggreditur et fundamenta disputationis sibi sternit simulque viam proponit, qua processurus sit, primo titulo „de radice, origine, principio et fundamento huius scientiae" agens. Homini, inquit, hoc innatum est, ut perspicuam in omnibus et exploratem veritatem quaerat, nec acquiescat nisi „donec venerit ad ultimum gradum certitudinis." Nititur autem haec certa de rebus persuasio testium virtute ac gravitate, quibus probantur. Atque quum testes tanto graviores aptioresque habeantur, quanto magis sunt „vicini, propinqui et intranei", nihil apparet certius esse et fide dignius, quam quod testante rei ipsius indole ac natura evincitur. Iam vero, „quum nulla res creata sit propinquior homini, quam ipsemet homo sibi,

---

[26]) Prolog in fine. Ita scientia non est aliud nisi cogitare et viderem sapientiam scriptam in creaturis et extrahere ipsam ab illis et ponere in anima et videre significationem creaturarum, et sic comparando unam creaturam ad aliam coniungere sicut dictionem dictioni, et ex tali coniunctione resultat sententia et significatio vera.

ideo quidquid probatur de homine per ipsummet hominem et per suam propriam naturam et per illa, quae sunt sibi certa, de illo maxime certum, manifestum et evidentissimum est ipsi homini." Neque tamen homo, quamquam sibi proximus, se ipsum perspicit; est enim „extra se ipsum et elongatus et distans a se ipso per maximam distantiam, nec unquam habitavit in domo propria, scilicet in se ipso". Necesse est igitur, ut redeat ad se et habitet intra se, id quod fieri non potest, nisi ita, ut „aliae res ducant eum in se ipsum"[27]). Iam quae in prologo in universum magis et obiter disseruerat, uuamquamque creaturam esse quasi litteram digito dei scriptam, ea hic luculentius et distinctius ita exponit, ut in subtiliorem strictioremque systematis formam redigantur atque ad certum exploratumque aliquem ordinem revocentur. Argumentatur autem ita. Omnes creaturae continuam quandam seriem et quasi scalam efficiunt, per quam ab infimo inde gradu incipiens et continuo omnes tenore persequens homo ad se ipsum denique assurgit, quippe inter creaturas summo loco positus[28]). Unde totius scientiae ratio et via haec

---

[27]) Cf. tit. 59. Si vis quod in te fiat cognitio tui ipsius et tui conditoris, fiat primo in te cognitio creaturarum, quia, quanto magis appropinquas te ad creaturas eas cognoscendo, tanto magis appropinquabis ad te ipsum et ad tuum conditorem, et quanto magis elongas te a creaturis, tanto magis elongas te a te ipso et a tuo conditore. [28]) Tit. I. Ideo, quia homo est res dignior, superior et perfectior huius mundi, propter hoc alias res inferiores et ultimo cognoscit se ipsum. Quapropter, ut homo possit reduci et venire ad se, est ordinata rerum et creaturarum universitas tanquam iter, via et scala immobilis et naturalis, habens gradus firmos et immobiles, per quam homo veniat et ascendat ad se ipsum. In qua una res est inferior, alia superior, una perfectior, alia minus perfecta, una nobilior et dignior quam alia ad modum cuiusdam scalae ascendendo.

apparet: „Primo oportet videre et considerare ordinem rerum inter se et diversos gradus rerum ordinatarum in universo et considerare quamlibet rem in se, et quid habeat in se ipsa. Secundo oportet comparare hominem, qui est supremus inter omnes res mundi, ad omnes alias res. Et ista comparatio fit duobus modis. Primo scilicet per convenientiam, et secundo per differentiam [29]. Postea ex ista convenientia et differentia manifestabuntur omnia, quae scire debemus de homine et de deo, quia per illa, quae sunt inferiora hominibus, itineramus et ascendimus in deum. Itaque duo sunt ascensus et duae diaetae. Prima diaeta est primus ascensus, et est de omnibus inferioribus usque ad hominem; secunda diaeta et secundus ascensus est de homine usque ad deum". Primum igitur de rerum gradibus agendum est. Tota enim creaturarum universitas divisa est per quatuor gradus generales in multos iterum speciales gradus dispositos; illi vero sic se habent: „Omne, quod est, vel est tantummodo, et non vivit, nec sentit, nec intelligit, nec discernit, nec vult libere (intellectu enim comprehendit discernendi vim et voluntatem, cf. tit. 36.), ecce primus gradus; vel est et vivit tantum, et non sentit nec intelligit, ecce secundus gradus; vel est, vivit, sentit tantum et non intelligit, ecce tertius gradus; vel est, vivit, sentit, intelligit, vult libere, ecce quartus gradus". Atque primus gradus complectitur innumeram creaturarum copiam atque varietatem, elementa iterum gradatim inter se divisa, metalla, la-

---

[29]) Cf. tit. 60. Dum enim comparamus unam rem ad aliam, duo manifestantur nobis, scilicet convenientia et differentia unius ad alteram, et per istam duplicem comparationem manifestatur nobis natura cuiuslibet rei.

pides, corpora coelestia simulque omnes „res artificiales“. Secundo gradu continentur plantae, arbores, herbae. Tertium gradum tenent animalia. Quartum denique homines. His enim „nihil potest ultra addi, quia super liberum arbitrium non est aliquis gradus, neque est ascensus ulterius in natura“. (Cf. tit. 103, 105, 121.) „Haec est prima consideratio in hac scientia radicalis et fundamentalis.“

Cognitio ergo sui ipsius cardo est, quo Raimundo omnis theologia verti videtur. Neque hoc, „ut ad nos reintremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago et lux veritates“, est unus de gradibus ascensionis in deum, quemadmodum ait Bonaventura Victorinos sequens, ultra quem plures adhuc ac superiores dantur, sed non est, qua ad deum „itineremus“, praeter hanc alia via. Ad hominem vero cognoscendum non nisi per gradus creaturarum assurgitur. Iam si de hac, quam proposuimus, rerum naturalium scala quaeritur, vix veremur, apud Neoplatonicos ac potissimum apud Proclum eius vestigia quaerendo, ne rem longius repetiisse videamur. Proclus enim, ut numen absolutum tribus docuit momentis sese explicare, ita universam quoque rerum naturam ex illo egressam per tres substantiales gradus dispositam habuit, qui momenta illa absoluti numinis finita forma exprimentes de essentia ad vitam, de vita ad intellectum ascenderent, ita ut superior quisque gradus inferiorem in se complecteretur [30]. Ac multo frequentius Dionysius

---

[30]) Procli institutio theol. ex vers. Engelhardii „*die angebl. Schr. des Areop. Dionys*“ *Th. II. p.* 228: *Vor Allem, was am Geist Theil nimmt, geht der untheilnehmbare Geist voraus, und vor Allem, was am Leben, das Leben, und am Seienden, das Seiende. Von diesen selbst aber ist das Seiende vor dem Leben und das Leben vor dem Geiste. Weil in jeder Ordnung des Seienden vor dem, an welchem Theil genommen wird, das Untheilnehm-*

Areopagita, qui quam arcta necessitudine cum Proclo iunctus sit, inter omnes constat, redit ad hanc naturae divisionem, et ita quidem, ut inter vitam et intellectum sensum tanquam tertium gradum interponat; quintum vero etiam addidit naturarum coelestium (*νοές, τὰ νοερά*) quo quidem Raimundus iure suo supersedere potuit [31]). Dionysius enim quoniam eo tendit, ut divinam vim gradatim decrescentem e summo principio per continuos ordines ad infimos usque existentiae formas demanare ostendat, ut Proclus ordinem deorum, ita ad ecclesiasticam doctrinam sese applicans, angelicam naturam tanquam summo principio propiorem eiusque magis participem interponit; Raimundus vero, ab emanationis doctrina alienissimus, quippe qui totus in homine cognoscendo versetur, ab infimo incipiens ad eum usque gradum assurgit atque in eo acquiescit, quem humana indole expressum videt. Ut in plurimis, ita etiam in ordinanda rerum natura Dionysii vestigia pre-

---

bare ist, so muss vor dem Geistigen der Geist sein, vor dem Lebenden das Leben, und vor dem Seienden das Seiende. Und weil, was Mehrerem Ursächliches ist, dem, was Ursächliches von Wenigerem ist, vorhergeht, so wird in jenen das allererste das Seiende sein. Denn dies ist bei Allen, in welchen Leben und Geist ist. Denn nicht alles Seiende lebt und denkt geistig. Das Leben ist das Zweite, denn bei Allen, bei welchen Geist ist, ist auch Leben, aber nicht umgekehrt. Denn Vieles lebt, bleibt aber untheilhaft der Kenntniss. Das Dritte ist der Geist, denn Alles, was das Vermögen zu erkennen hat, lebt und ist. — p. 167. Alles Seiende wendet sich entweder blos wesenhaft hin, oder auch seinem Leben nach oder seiner Kenntniss nach; denn entweder hat es von der Ursache blos das Sein erhalten, oder das Leben mit dem Sein, oder es empfing von dort her auch das erkennende Vermögen. [31]) Dionys. Areop. de div. nom. VIII. 3. *Αὕτη δὲ σὺν ἡ ἀπειροδύναμος διάδοσις εἰς πάντα τὰ ὄντα χωρεῖ, καὶ οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων, ὃ παντελῶς ἀφῄρηται τὸ ἔχειν τινὰ δύναμιν· ἀλλ' ἢ νοερὰν ἢ λογικὴν ἢ αἰσθητικὴν ἢ ζωτικὴν ἢ οὐσιώδη δύναμιν ἔχει.* cf. V. 3, VI. 3.

mit Maximus[32]); apud Scotum vero Erigenam haec dispositio disertis verbis proposita non occurrit. Legitur denique leviter tacta in itinerario Bonaventurae, qui quantum Areopogitae tribuerit omnibus scriptis testatur. Tertio modo, inquit, aspectus ratiocinationis videt quaedam tantum e s s e et v i v e r e, quaedam vero e s s e et v i v e r e et d i s c e r n e r e. Et prima quidem esse minora, secunda media, tertia meliora.... ex his visibilibus consurgit ad considerandam Dei potentiam, sapientiam et bonitatem, ut entem, viventem et intelligentem (itinerar. cap. 1.). Neque vero Raimundus, quamquam totam naturam rerum quasi „sollicitam per hominem", atque omnia elementa et plantas et animalia „aspectum habere" dicit ad intellectum, creaturarum gradus ita assequitur, ut ab infimo eoque indefinito exordiens, quum iam idealitatis vis ei insideat, ad ipsam vitam, qua existentia tanquam momentum tollatur, necessario progressu nos propelli et inde nusquam acquiescendo ad intellectum usque dialectica via duci demonstret, sed pariter atque reliqui, quos diximus, omnes, ex sensu, ut ait, et experientia ordinem illum assumsit, neque qua necessitate ita constituatur, ullo verbo illustravit. Hoc autem ipsius proprium est, ut ordinem illum naturae et cognitionem hominis inde paratam tanquam fundamentum omni theologiae subiiciat.

Hanc vero cognitionem hominis assequi studet „comparatione quarti gradus ad tres gradus praecedentes." Atque comparatio secundum convenientiam duplex est, et generalis et specialis; quam excipit

---

[32]) Maximi scholia in Gregorium Theologum (Scot. Erig. de divis. nat. ed. Gale, append. p. 14.) *Πάντα μετέχει διὰ τὸ ἐκ θεοῦ γεγενῆσθαι ἀναλόγως θεοῦ ἢ κατὰ ν ο ῦ ν ἢ κατὰ λ ό γ ο ν ἢ α ἴ σ θ η σ ι ν, ἢ κ ί ν η σ ι ν ζ ω τ ι κ ὴ ν ἢ ο ὐ σ ι ώ δ η καὶ ἐ κ τ ι κ ὴ ν ἐ π ι τ η δ ε ι ό τ η τ α, ὡς τῷ μεγάλῳ καὶ θεοφάντορι Διονυσίῳ δοκεῖ τῷ Ἀρειοπαγίτῃ.*

comparatio secundum differentiam, eamque pariter primo generalem, tum specialem. Generalis autem convenientia, de qua prima parte agitur, rationem respicit ac necessitudinem, qua in universum quartus gradus se habeat ad reliquos tres gradus substantiales una comprehensos; specialis vero convenientia ea est similitudo, quae homini cum unoquoque trium graduum singularis intercedat ac diversa, ut, quot sint creaturarum gradus, tot etiam speciales convenientiae inter illas et hominem habeantur. Itaque ex convenientia generali, si per partes explicatur, necessario prodit convenientia specialis; nec mirari possumus, quod multa ad specialem proprie pertinentia iam ad generalem convenientiam referantur, e. g. quod homo „contineat in se (licet invisibiliter) quatuor elementa sub alia forma“ cet.

Generalis ergo convenientia et quasi confraternitas in eo posita est, quod, quae singulis creaturarum gradibus propria sunt, ea omnia homo in se complectitur; „nihil ipsi deficit de omnibus quatuor gradibus, nec aliquis gradus potest esse supra hominem in dignitate, quia habet esse, vivere, sentire, intelligere et liberum arbitrium“. Ita intellectus et liberum arbitrium omnes gradus substantiales tamquam momenta in se continent, et ita quidem, ut intellectu quasi illustrata „nobilitentur et dignificentur“; quamquam, ut videtur, satis abstracta ratione in homine comprehensa cogitantur [33]). Itaque, ut iam vidimus, „tota natura

---

[33]) Cf. tit. 103. Omnia, quae sunt inferiora, habent quoddam esse in homine et includuntur in homine. Nam elementa, arbores, plantae et animalia omnia habent esse in eo, quia cum elementis est, cum arboribus et animalibus sentit. Attamen esse nobilius habent elementa in homine, quam in se ipsis, et arbores nobilius vivere, et animalia nobilius sentire in homine, quam in se ipsis.... Esse elementorum, quod

extra hominem est sollicita per hominem, et omnia elementa et arbores et animalia habent aspectum ad illud esse nobile, quod habet in homine et ordinantur ad illud et sunt propter illud". (Tit. 103.). Quum vero, ut infra exponemus, libera voluntate homo se deo iungere valeat, „apparet, quod homo est quoddam medium inter deum et inter creaturas, per quod creaturae inferiores coniunguntur cum deo et redeunt ad deum". — Iam apud veteres doctores nonnunquam haec sententia occurrit, quod in homine tota creaturarum universitas idealiter contineatur; potissimum apud Nemesium. Hic enim in libro suo de natura hominis scripto viam haud dissimilem ingreditur. Rerum enim universitatem ita dispositam habet, ut singuli creaturarum gradus non prorsus inter se disiuncti sint, sed potius pedetentim et concinne ab inferioribus ad altiora ascendant [34]). Ac singuli quique gradus creaturis quibusdam intermediis colligantur, quem ad modum e. g. quae *ζωόφυτα* dicuntur, a plantis ad animalia transitum parant et ipsa animalia, quo inferiora sunt, eo magis inanimatam speciem prae se ferunt, quo perfectiora, eo propius insita naturali quadam prudentia ad hominem accedere videntur. Talis vero intermedia creatura etiam homo est et sensu quidem absoluto. In homine enim quum, rationalis sit ac simul cum inanima-

---

est in homine, est infinitum et ibi portatur et collocatur vita vegetativa, quia nobilior; deinde vita vegetativa portat ipsum sentire et sensitivam, quia dignior est ista quam alia; ultimo ipsum sentire sive virtus sensitiva cum omnibus suis partibus nobilius portat ipsum liberum arbitrium, et ideo ibi sedet et regnat in illa, ibi imperat, ibi dominatur liberum arbitrium. Ulterius autem liberum arbitrium nihil portat creatum vel sedet in eo, sed ipsum est supra omnia.

[34]) Nemesius de nat. hom. ed Matthaei cap. I. §. 12: *ὡς μὴ κατὰ πολὺ διιστάναι τὰ πάντῃ ἄψυχα τῶν ἐχόντων φυτῶν τὴν*

tis conveniat et cum plantis et cum animalibus, tota rerum universitas, tam quae intelligentia comprehenduntur quam quae sensibus percipiuntur, in unum quasi congeruntur, ut iure totius mundi imago et microcosmus dici possit [35]). Tum eadem sententia habetur apud Maximum [36]); sed summam ea gravitatem nanciscitur in doctrina Scoti Erigenae. Ex huius enim sententia hominis summa dignitas in eo cernitur, quod sensibile cum intelligibili, et ita „totius naturae extremitates" in se comprehendat. Nulla enim creatura est, quae in homine non reperiatur; in eo omnia confluunt et una harmonia diversissima continentur, ita ut iure omnium creaturarum „officina" quaedam dici possit [37]). Quae sententia potissimum ad christologiam Erigenae intelligendam gravissima est. Filius enim dei secundum divinam suam naturam verbum dei, h. e. causarum primordialium idearumque complexus est, ita hu-

---

θρεπτικὴν δύναμιν, μηδ' αὖ ταῦτα τῶν ἀλόγων καὶ αἰσθητικῶν ζώων, μήτε μὴν τά ἄλογα τῶν λογικῶν ἀπηλλοτριῶσθαι πάντῃ καὶ ἀσύμβατα καὶ ἄνευ δεσμοῦ τινος εἶναι συμφυοῦς καὶ φυσικοῦ. [35]) Ibid. §. 13; καὶ οὕτω πᾶσι πάντα μουσικῶς συνήρμοσε καὶ συνέδησε (ὁ θεὸς) καὶ εἰς ἓν συνήγαγε τά τε νοητὰ διὰ μέσου τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως. — §. 26: τίς οὖν ἀξίως θαυμάσειε τὴν εὐγένειαν τούτου τοῦ ζωοῦ τοῦ συνδέοντος ἐν ἑαυτῷ τὰ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις καὶ τὰ λογικὰ τοῖς ἀλόγοις συνάπτοντος, τοῦ φέροντος ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν φύσει τῆς πάσης κτίσεως τὴν εἰκόνα, δι' ἃ καὶ μικρὸς κόσμος εἴρηται.

[36]) Cf Scot. Erig. de divis. nat. ed. Gale. append. p. 73.

[37]) De divis. nat. II. 4. Homo in tanta naturae conditae dignitate creatus est, ut nulla creatura sit, sive visibilis sive invisibilis, quae in eo reperiri non possit. Est enim ex duabus conditae naturae universalibus partibus mirabili quadam adunatione compositus, ex sensibili namque et intelligibili, hoc est, ex totius naturae extremitatibus coniunctus. — II. 9. Homo ad imaginem Dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus veluti divisis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas et adunatio omnium creaturarum. Non enim ulla creatura est

mana indole assumta simul omnes creaturas, quippe in illa idealiter comprehensas, in se recepit [38]. Ita incarnatio verbi divini necessario est causarum et effectuum, finiti et infiniti, unitas, qua sententia, quum idealismum Platonicum superare studeat, summa et quasi fastigium totius Erigeniani systematis efficitur. Novam et aliam vim haec eadem de homine sententia nacta est apud physicos saeculi XVI., potissimum apud Paracelsum, qui non tam generales existentiae formas, ut Raimundus vult, quam potius ipsas rerum omnium substantias in homine tanquam in quodam summario totius naturae, et extracto ex omnibus creaturis comprehendi existimavit. Nihil enim in coelo terraque est, quod in homine tamquam totius mundi filio non compareat et quasi repetatur, unde innumerae ac mirabiles hominis ad elementa, sidera ceterasque res creatas relationes derivantur et ad medicum usum adhibentur [39]. Quam sententiam hic fusius explicare nihil ad nos pertinet, licet iam apud Raimundum, quum hominem in se quatuor elementa invisibiliter sub alia forma continere dicat, prima illius sententiae vestigia inveniantur.

Iam inde, quod homo generaliter cum reliquis creaturis eo conveniat, quod quatuor naturae gradus in se una complectatur, celeri cursu Raimundus procedit ad evincendam supremi alicuius numinis existentiam. Hic enim est „fructus, qui ex illa comparatione sequitur“ [40]. Argumento utitur teleologico eoque satis

---

quae in homine intelligi non possit. [38]) cf. de. divis. nat. V. 25. [39]) cf Rixner und Sieber *„Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts, Heft 1. p.* 57 — 59. [40]) Tit. 3. Certe, quia homo habet coniunctim et similiter illa, quae aliae res habent divisim, debet arguere, quod ille idem, qui ordinavit divisim alias res et naturas, dando cuilibet suam portionem, quod ille idem

copiose exposito; neque mirum esse potest, quod hoc argumentum in fronte disputationis posuerit, siquidem scientia naturalis fere necessario eo deducit. Ac puriore quidem et rectiore forma exhibet hoc ipsum argumentum teleologicum, quam qua vulgo profertur. Non enim externam rerum speciem intuetur, qua fortuito altera alteram rem attingit atque fortuitam quandam ad alias rationem habet, non in propria eius vi ac natura positam; non externum rerum finem et convenientiam quaerit, qua in re Wolfiana olim aetas ridicula fere subtilitate desudavit, sed creaturas proponit ut certum naturae gradum tenentes et in semet ipsis finem habentes, earumque naturam explicat et habitum, quo necessario quodam tenore „unum tendit ad alterum", quo „unum omnes ordinem, unam amicitiam, unam hierarchiam" efficiunt[41]). Neque vero in eo acquiescit, quo revera ducit argumentum teleologicum, ut ille ipse nexus atque ordo, quo contineantur omnia, intestina naturae efficacia, qua efficiantur et moveantur omnia, habeatur vere divina, ac deus non sit nisi haec anima mundi, sed ipsam illam internam naturae vim vitamque omnibus se exserentum in deum convertit extramundanum et omnia ordinantem, qui quidem teleologico argumento evinci nullo modo potest. Neque vero mirum est, quod Raimundus pariter atque omnes medii aevi doctores etiam in consideranda rerum natura non potest, quin theologicas sententias ipsi iam certas immisceat. — Inter utrumque de existentia et

---

coniunxit omnia simul in homine cet. [41]) Tit. 4. Quamvis enim sint plures et innumerabiles res et diversae in istis quatuor gradibus, tamen non est nisi unus ordo, una ordinatio inter omnes. Omnia enim habent ordinem unum, omnia sunt coniuncta, omnia colligata in uno ordine. Omnia ascendunt ordinate de gradu in gradum, de minore ad maius, semper ad digniora ascendendo.

de natura dei locum interposita est quaestio de unitate dei (tit. 4.) argumento teleologico statim adiuncta. Nam „unitas ordinis demonstrat unum solum ordinatorem, unum gubernatorem, unum artificem, qui tam diversa coniunxit in uno ordine.“ Praeterea omnes creaturas in primo, secundo, tertio gradu positas in varia genera innumerasque species discissas videmus, humanum vero genus unum est. Quodsi omnes naturae mundanae ad unam sibi praedominantem tendunt humanam, multo magis haec humana non nisi ad unam se superiorem sibique dominantem tendit divinam. Neque analogia tantum ordinis naturae confirmari hanc sententiam, sed etiam logico fundamento firmissimo inniti. „Melius et fortius et dignius est tendere ad unitatem, quam ad diversitatem, ad unum quam ad plura, quia tendere ad unitatem et ad unum est tendere ad esse, ad bonum, ad fortitudinem et ad conservationem, sed ire et tendere ad diversitatem et pluralitatem est ire ad non-esse, ad malum et ad divisionem, ad debilitatem et ad destructionem.“ Profecto; quanto enim fortius aliquid in unum sese comprehendere potest ac pluralitatem tollere in unitate, tanto graviorem altioremque idealitatis vim exercet, qua ab externo aliarum rerum ingressu atque impetu se intactum servat; quapropter unitas quum vitae tum maxime spiritualitatis est. Sed suprema illa natura „non solum est una, sed magis una quam est humana natura“ (tit 5.). Quum enim hoc naturae proprium sit, quod in generum specierumque multitudinem disiecta iacet, homo quidem superat naturam, ut qui genere unus sit; sed eo, quod in individua est dispersus, manet adhuc naturalis conditionis particeps, numen vero absolutum ab hac quoque rerum finitarum indole alienum. „Ergo illa, quae est supra humanam naturam, debet esse una et eadem numero, nullo modo multiplicata, quia ultra unitatem in specie non est maior unitas, quam unitas in numero.“ Ta-

lem vero naturam, numero unam, esse actu infinitam tit. 6. demonstrat [42]). Neque vero hac argumentatione novi quidquam additur. Genus enim humanum ideo est „possibilitate infinitum," quoniam infinito progressu novis semper individuis sese exprimit. Haec vero prava, ut philosophi aiunt, infinitas sublata est in deo „actu infinito," h. e. intra se ipsum sese absolvente. Alia enim infinitatis notio hucusque non habetur.

His ita positis ad ipsam dei naturam uberius explicandam transgreditur. Qua in re quantum iis invetur, quae de rerum gradibus supra constituit, in aperto est. Unum quidque enim, quod in mundo conspicitur tamquam substantiale, necessario in deo ponendum est. Deus ergo „est, vivit, sentit, intelligit et vult libere" (tit. 7). Neque vero haec sententia ita profertur, ut omnes creaturae aut existentia, aut vita, aut sensu, aut intellectu deum quasi participent, quemadmodum est apud Dionysium Areopagitam [43]), ut ergo vere divinum illud ipsum sit in unoquoque gradu substantiale, essentia in existentibus, vita in viventibus, intellectus in intelligentibus; sed hoc certe loco Raimundus rem ita proponit, ut quatuor creaturarum gradus totidem divinae naturae momentis externa

---

[42]) Humana natura est infinita in possibilitate, quia est multiplicabilis in infinitum...., Si ergo natura humana sit infinita possibilitate, quum sit facta, sequitur, quod divina natura sit infinita magis, et hoc non potest esse nisi actu, quia inter actum et potentiam nihil est medium. Et quia nullo modo potest multiplicari in individuo, sequitur, quod tota infinita actu est in uno individuo et extra illud individuum non potest esse. Ergo divina natura est unum solum individuum infinitum actu, sicut si omnes homines possibiles, qui sunt infiniti, essent unus et singularis homo.

[48]) Cf. coel. hierarch. IV. 1. *Τὰ μὲν οὖν ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς (οὐσίας καὶ ἀρχῆς) μετέχει, τὰ δὲ ζῶντα τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιοῦ δυνάμεως, τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερὰ τῆς*

ratione conveniant **). Apparet autem, quantum haec argumentandi ratio ab ea recedat, qua scholastici doctores praceunte iam Augustino (de libero arbitr. II. 5. sqq.) „ex gradibus, qui in rebus inveniuntur,“ deum cognosci contenderunt. (Anselm. monolog. 4. Thom. Summa P. I. q. 2. a. 3.). Anselmus enim argumentatur fere ita: in rerum natura altera res altera perfectior est. e. g. lignum deterius est equo, equo melior homo; ipsi vero perfectionis gradus cogitari nequeunt in infinitum progredientes, sed finiantur necesse est in uno aliquo extremo, qui reliquos omnes perfectione vincat. Sed etiamsi hoc argumento, quod aperte redit ad ontologicum, deus evincatur tamquam natura, qua maior cogitari non possit, tamen qualis haec summa perfectio sit, quibusque momentis constet, inde nullo modo intelligitur, Raimundus, vero quum certam cuique gradui vim ambitumque circumscripserit, hac via dei quoque certam ac definitam naturam videtur assecutus esse. Sed summum est, ut, quomodo haec divinae naturae momenta se invicem ad se habeant, perspicue exponatur. Quae sigillatim persecuturus primum disputat „de esse dei, in quo sustentantur et fundantur omnia alia“ (tit. 9.). Hic vero, quae in praecedentibus firmiter statuisse videbatur, iterum tollit, quum eo totius de deo disputationis cardinem verti affirmet, „quod in deo idem sunt vivere, sentire, intelligere et omnia alia idem sunt, quod esse et idemmet esse“ (tit. 10.). Quum enim nulla in deo esse possit diversitas et compositio — unumquidque enim compositum non a se et absolutum — singula

---

αὐτῆς ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν αὐτοτελοῦς καὶ προτελείου σοφίας. **) Cf. tit. 121. Omnis creatura aliquo modo imitatur deum, una minus, alia magis. Unde magis imitantur deum viventia quam non viventia, et magis sensitiva quam non sensitiva, et

quoque momenta, quae dei naturam efficiant, non tamquam singula ac diversa in deo iuncta esse, sed discrimine omni sublato in unam ac simplicem essentiam quasi coalescere [45]). Itaque ex Raimundi sententia in deo „vivere est idem, quod esse, et sentire idem, quod esse, et intelligere idem, quod esse, et esse est omnia et omnia sunt ipsummet esse; alias in ipso esset aliqua coniunctio e diversis, quod est impossibile" [46]). Profecto, siquidem Raimundus aliam non novit unitatem, nisi quae omnis in se discriminis expers est, nec aliam intrinsecam diversitatem, nisi quae partibus concrevit, non video, qui deum simplicem sibi servare possit, nisi quaecunque antea ei tribuerit, in meram atque inanem essentiam iterum demergat. Ac nihilominus vitam, sensum, intellectum in deo servasse Raimundus sibi videtur, et quasi ita nihil immutatum esset, inde a tit. 25. de singulis illis momentis disputat [47]). At vero quaecunque de deo praedicantur, si in ipso diversa esse negantur, in vana nomina et inania mentis humanae figmenta vertuntur, nec deo prorexinanito quidquam relinquitur, nisi quod est. Unumquidque enim non nisi discrimine suo definitum est. Hic ergo revera accedit ad sententiam Areopagiticam. Dionysius enim semper huc revertitur, quod in deo „uniones superent distinctiones et antecedant," quod

---

magis adhuc intellectiva quam non intellectiva. [45]) Tit. 10. Quare sequitur, quod vivere non est coniunctum cum esse, nec sentire cum vivere, nec intelligere cum aliis, nec in eo est aliqua coniunctio ipsorum. [46]) Cf. tit. 26. Dum nomino ipsum esse dei dicendo ipsum vivere, sentire et intelligere, velle, posse, esse bonum et omnia, nihil aliud dico nec aliquid addo super suum esse, quia sum esse est omnia ista de necessitate. [47]) Tit. 11. Et quia esse est primum, et in deo omnia alia sunt idem, quod esse, ergo sequitur, quod quidquid dicitur de esse dei, dicitur de omnibus aliis, quid-

omnia, quae in rerum finitarum gradibus compareant, vita, sensus, intellectus, uniformiter (ἑνοειδῶς) in ipso contineantur, quod descendendo quidem in rerum finitarum copiam atque varietatem haec ipsa earum discrimina deo quoque iniungenda, ascendendo vero in absoluta puraque essentiae identitate iterum tollenda sint. (Cf. de myst. theol. V. et al.). Omnis ergo, quae in deo differentia esse dicitur, hunc ipsum non tangit, quippe per se indefinitum, sed ut universa rerum multitudo, qua summam simplicitatem diffusam videmus, ad nostram denique considerandi rationem redit, ita perinde haec graduum discrimina non nisi a nobis de rebus finitis in simplicem essentiam inferuntur. Neque aliter Spinoza a rebus finitis proficiscens contendit quidem substantiae essentiam attributis exprimi, sed quum substantia horum discrimine non tangatur, etiam attributa ipsius momenta non sunt, sed in nostrum tantum intellectum cadunt. — Iam quae notione dei ita constituta „de conditionibus et proprietatibus ipsius esse" disputat, duobus continentur, ad quae reliqua omnia revocanda sunt. Alterum hoc est, „quod esse dei non est acceptum et ideo primum esse," alterum „quod esse dei infinite elongatur a non-esse et ab ipso nihil et fugat totaliter ipsum non-esse." Prior sententia argumentum continet ontologicum in simplicem definitionis formam redactum, quod deus in se sit et per se concipiatur, neque concipi possit nisi existens [48]). Notionis enim et existentiae unitas, si immediate cogitatur, est pura essentia. Nec minus altera sententia redit ad notionem simplicis essentiae,

---

quid attribuitur ipsi esse, attribuitur omnibus aliis; et eodem modo, quo esse se habet in deo, eodem modo se habent vivere, sentire, intelligere, velle et nolle. [48]) Tit. 12. Ipsum esse, quod est deus, non potest non esse, ideo semper

siquidem ea neque in se neque extra se negationem habet. Quae praeterea de essentiae „proprietatibus“ exponuntur, eam esse aeternam, simplicissimam, actualissimam, infinitam, immutabilem, nomine tantum differunt, re vera idem repetunt, quandoquidem quae de essentia dici possunt, mere negativa sunt, nec affirmari quidquam potest, nisi eam esse. Eandem ergo hic dei notionem deprehendimus, quam ex philosophia Neoplatonica assumtam, ab Augustino receptam, quamquam apud hunc aliis elementis obvolutam, a Scoto Erigena perfecto systemate expressam, tum Thomanae theologiae suppositam mystici demum Germanici, quamquam non cogitando superarunt, tamen divinatione quadam veri transvolarunt [49]).

Iam vero illud, „quod deus est merum esse et fugat totaliter a se non-esse“, ducit nos ad rationem rerum finitarum ad essentiam infinitam. Nam essentiae notio hoc postulat, ut omnes res finitae, quoniam sunt, in deo sint ac divinae essentiae participes; uni-

---

necesse, est impossibile est non esse. [49]) Raimundo ad verbum fere consentiens disserit de divina essentia Bonaventura in itinerar. cap. V. Posteaquam exposuit, qua via ex finita rerum existentia ad summam essentiam deducamur, ita pergit: Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurret tibi, quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum, ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo nec ab alio potest esse. Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se nec a se? Occuret etiam tibi ut carens omnino non-esse ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens, sed aeternum. Occuret etiam tibi ut nullo modo in se habens, nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut cum nullo compositum, sed simplicissimum. Occuret etiam ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de non-esse, ac per hoc ut summe actualissimum. Occuret ut nihil habens defectibilitatis ac per hoc ut perfectissimum. Occurret postremo ut nihil habens diversificationis,

versalis quippe essentia cuiusvis rei peculiariter existentis fundamentum est, ac deus igitur, ut Thomas ait, „esse formale respectu omnium." Quid, quod ne comparet quidem universalis essentia nisi in singulis rebus finitis. Sed Raimundus ulterius prosequitur illud, „quod esse dei fugat a se omne non-esse." Neque enim ipsum praeteriisse videtur, puram ac simplicem essentiam, quamquam omnibus rerum finitarum discriminibus substratam, haec tamen ipsa discrimina extra se relinquere; quem dualismum iam eo superari existimat, ut omnis „essendi plenitudo" in divinam essentiam quasi cumuletur et nihil praeter deum relinquatur. Quemadmodum igitur Spinoza, ita etiam Raimundus „infinitos essendi modos" non ex ipsa substantia deductos habet, sed extrinsecus assumtos eos substantiae iniungit. deus ergo non est purum esse, sed „plenitudo essendi," „mare infinitum essendi sine termino et sine fundo," et quia „quidquid pertinet ad esse, est necessario in deo" [50]), universa quoque singularum rerum copia a deo una comprehenditur. Eo enim Raimundus dicit res finitas a divina essentia differe, quod illae certis existentiae finibus circumscribantur, deus vero ut infinitus nullam a se existentiam excludat [51]). Sed hac via quo feratur sentiens et quasi

---

ac per hoc ut summe unum. Esse igitur, quod est esse purum et esse absolutum et esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum. Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari horum oppositum, et unum horum necessario infert aliud.

[50]) Wolfium audire videmus tit. 12. Si quaeratur, si in deo sit omnis fortitudo, omnis virtus, omnis potestas, statim respondetur, quod sic, quia deus est ipsum esse et in infinitum elongatur a non-esse. Et ideo necessario in eo est, quidquid pertinet et convenit ad esse. [51]) Tit 14. Quia dictum est, quod esse dei fugat a se omne non-esse, et per consequens nullum esse ei dificit, quia nullum esse est extra

contremiscens recellit, deflectit ac violenter disputationis cursum retorquet. „Sed tamen," inquit, „duplex est esse terrae, aquae, ignis et omnium aliorum, unum in se et in natura propria, quam videmus, aliud est in esse dei, quod non videmus." (Tit. 14.). Eam ergo viam, qua pantheismus procedere solet, Raimundus non persequitur. Ille enim inter haec duo semper iactatur, ut omnia quidem rerum finitarum discrimina, quae vulgaris intelligentia singula ac disiecta habet, una substantia comprehendat, ac nihilominus tamen ex altera parte substantiae ullam eo differentiam iniungi enixe neget. Ita affirmatio negatione semper tollitur, neque, quae omnia comprehendere videtur, revera quidquam comprehendit, siquidem omnia definita in mera atque indefinita essentia iterum liquescunt. Itaque nunquam substantia se ipsam assequitur, neque unquam vere infinita est. Ad hanc ergo negationem, ut iam diximus, Raimundus non pervenit, quamquam si simplicitatem essentiae constanter tenuisset, necessario eo adductus esset. Opinatur potius, si hoc modo omnes res, qualescunque sint, „mutabiles, divisibiles, finitae" in deum recipiantur, hunc ipsum in festucas quodam-

---

ipsum, sicut per contrarium diximus, quod homo non habet esse terrae nec esse aquae, nec esse ignis, nec arboris, nec asini, et sic de omnibus aliis ita, quod homo habet tot non-esse, quot sunt res, quae removentur ab eo; quia homo non est asinus, ideo non habet esse asini, et quia homo non est lapis, ideo non habet esse lapidis. Et ideo esse hominis non fugat totaliter non-esse, sed solum fugat unum non-esse. Et quia esse dei fugat a se omne non-esse, ideo habet necessario omne esse. Et per consequens sequitur, quod esse dei habet in se esse terrae, esse aquae, aëris et ignis et esse omnium quatuor graduum et omnium, quae continentur in ipsis gradibus, quia nullum esse deo deficit. Et ideo esse dei est universale omnium.

modo diffindi et se ipsum in rebus finitis quasi amittere. Et sane, si rem ad vivum resecamus, substantia, quoniam non vere infinita est et universalis rerum finitarum negatio, evanescit et in ipsa res finitas quodammodo disiicitur. Distinxit ergo Raimundus, ne ita finitum cum infinito confudisse videretur, realem et idealem rerum omnium existentiam, alteram „in propria natura," alterram in deo, licet hoc discrimen ipse non satis luculenter expresserit [52]. Neque tamen Raimnndus secundum ea, quae supra disputavit, in hoc discrimine acquiescere potest. Semper enim menti insidet principium in fronte; totius de deo disputationis positum, quod „deus habeat in se omne esse et excludat omne non - esse." Iam semper quaeritur, num statuto illo discrimine huic principio satisfecerit. Licet enim aeternas rerum singularum ideas atque formas deus una in se complectatur, tamen res ipsas, utpote non cogitatas, sed ideas peculiari existentia exprimentes, discrimen illud si tenetur, extra divinam essentiam positas esse in aperto est. Itaque resurgit idem dualismus, quem modo superasse sibe videbatur, atque adeo

---

[52]) Tit. 14. Sicut domus habet duplex esse, unum in propria natura extra, quod videmus, aliud in anima artificis, quod non videmus. Res autem quantum ad esse, quod habent in propria natura, hoc esse non habent in deo, quia esse dei non potest esse tale esse, quia esse dei non est ista terra, ista aqua et sic de aliis, quia esse dei est indivisibile, immutabile, eternum, ut probatum est, terra autem et aqua et alia elementa sunt mutabilia, divisibilia, finita, et sic per oppositum sunt. Et per consequens esse eorum, prout sunt in eorum propria natura, non est in esse dei. Sed quum necesse sit, quod esse dei sit omne esse, quia extra esse dei non potest aliquid esse, ideo oportet, quod sit aliud esse omnium rerum, quam esse proprium, quia necesse est, quod omnia habeant esse in deo.

in eandem sententiam repellitur, quam discrimine illo tollere voluit. Quod enim enixe negavit, „esse eorum (elementorum cet.), prout sunt in eorum propria natura, non est in esse dei," hoc iam aeque diserte affirmat verbis ad amussim contrariis: „esse omnium rerum in propria natura est etiam in esse dei et in deo" (tit. 15). Iam inter contrarias hasce sententias haeret et dubius ex altera in alteram iactatur. Ita tit. 15.: „Quia," inquit, „esse dei fugat omne non-esse, ideo nullum esse potest esse extra ipsum. Et quum creaturae habeant proprium esse reale distinctum et separatum ab esse dei, ergo illud esse reale non est in deo. Et dicendum, quod esse tale reale rerum omnium necessarium est in deo. Non quidem, quod sit idem esse dei, sed necesse est, quod veniat ab esse dei et oriatur ab esse ipsius dei totaliter; quia esse dei est primum et non acceptum, neque inceptum, et ergo necesse est, quod omne aliud esse oriatur ab ipso et pullulet ab ipso esse tamquam a radice. Et quia esse dei est indivisibile, summe simplex, ideo tale esse rerum impossibile est, quod sit decisum aut sumptum ab esse dei. Ergo necesse est, qnod fit et venit de non-esse et de nihilo, postquam non potest venire de esse, quod est deus. Et quia non esse et nihil non possunt producere aliquid, ergo necesse est, quod esse primum produxerit omne aliud esse reale de non-esse et de nihilo, unde solum esse potest producere esse, sicut ignis ignem et simile suum simile". Ita inter opposita fluctuat; quodsi alterum tenet, singulas res ut finitas a deo esse non posse, deserit alterum, quidquid sit, esse a deo, omnia in se complectente. Hoc vero quis miretur, quum secundum Raimundi sententias negandi vis in divina essentia inesse nullo modo possit? Neque enim, quae rebus finitis ad infinitum ratio sit, recte intelligi potest, nisi rerum finitarum negatio in ipso infinito esse demonstretur. Ac tum demum, si

infinitum non nomine, sed revera infinitum, h. e. ita intelligimus, ut res finitas systematico progressu in se ipso tollere et superare, et quasi absorbere valeat, hoc assequimur, quod Raimundus quaerit, ut neque rebus finitis, ut extra ipsum positis, coërceri, neque cum ipsa rerum finitarum mole commutari et confundi videatur.

Quamquam ratio inter res finitas et essentiam infinitam nequaquam claris argumentis signisque lucet, in eo tamen Raimundus acquiescit, „rerum esse in se et in propria natura" non esse in deo; inde vero, quod esse dei sit primum esse, et „unum solum esse possit producere esse," colligit, esse omnium rerum reale productum esse a deo de nihilo (tit. 15.). Iam haec duo inter se comparantur (tit. 16.). Omnes enim „conditiones, quae conveniunt primo esse," removendae sunt ab altero esse, quippe de non-esse producto. Quibus satis copiose expositis transit ad rationem, qua sit a deo productum, accuratius explicandam. At vero quomodo quis creationem intelligere potest, si, quemadmodum Raimundus, in mera simplicique essentia consistit? Qui potest pura ac simplex essentia in differentiam abire, quum differentiae principium non in se ipsa habeat? Eo profecto omnia systemata laborant, quae puram essentiam tanquam absolutam tenent, quod rerum finitarum existentia, quum philosophica via inde deduci non possit, non nisi externo modo, quoniam adest, assumatur atque experientia recipiatur necesse est. Ita iam Gnostici progressum ex absoluta simplicitate in rerum multitudinem non nisi imagine emanationis assequebantur, quae essentiam omnino non tangit; ita similiter Scotus Erigena, cur essentia, quae per se est absoluta et in se ipsa acquiescit, hanc suam quietem ideoque se ipsam tollat et quasi ammittat ac „mirabili theophania," ut ipse pro fitetur, apparens in rerum finiterum multitudinem sese

dimittat, evincere non potest. Neque enim natura, quam secundam dicit Erigena, quae rerum creatarum „primas causas“ ideasque continet, quomodo ex summo principio procedat, intelligi potest, neque hac ipsa, quum in se multiplex ac diversa esse negetur, purae essentiae notio superatur. Quamobrem ipsa creatio, quum non vera dei impliciti explicatio sit, tamquam tollenda et nescio quomodo neganda redit iterum in simplicem essentiam, nec apparet, quid haec ipsa inde lucrata sit. Ita vero res se habet in omnibus hisce systematis, ac potissimum Spinozae philosophia luculentissime hoc probat, quod pantheismus, si constanter tenetur, vertitur in dualismum. Raimundus vero, ut creationem cogitando assequatur, vestigia legit Thomae Aquinatis, licet huius subtilitatem ut attingat, plurimum absit. Thomas vero inde proficiscitur, ut, quidquid sit ac producatur, peculiarem quandam speciem habere dicat ac formam exemplarem suo et proprio modo exprimendam. Tota igitur rerum universitas certis ideis quasi superstructa est, quae omnes continentur et cogitantur intellectu divino. Ideae vero in se ipsis habent respectum, ut ait, ad res, neque cogitari possunt nisi ita, ut in realem existentiam se transmittant. Itaque si deus est idea mundi, „exemplar rerum omnium“ idea, quippe in se ipsa multiplex, simul tamquam differentiae principium in simplici essentia, quamquam abstracta adhuc ratione, posita est. Similiter etiam Raimundus. Ipse enim sensisse videtur, pura essentia servata creationem intelligi non posse. „Quia,“ inquit, „esse dei est idem, quod intelligere et velle seu liberum arbitrium, ideo producere dei est per intellectum et voluntatem, et intelligendo et volendo produxit omne, quod produxit“ (tit. 17.). Attamen ipse antea intellectum in pura essentia quasi extinxerat. Deus — ita pergit Raimundus — mundum produxit ut „artifex per modum artis“. Ut vero „res

artificiales non sunt de natura artificis," ita etiam esse mundi est extraneum ab esse dei, non est de natura sua" (tit. 17.). Ex altera tamen parte arcta est mundi cum deo necessitudo. Quemadmodum enim artificia effinguntur secundum speciem aliquam menti infixam, ita mundi quoque forma et idea ab aeterno in deo fuit [53]); quum vero in essentia simplicissima nulla possit pluralitas cogitari, mundus ille idealis est „idem, quod deus et esse dei". Quomodo autem idearum multitudo teneri possit, servata simul divinae essentiae simplicitate, quo in argumento Thomas Aquinas diligentissime versatus est [54]), Raimundo non in mentem venit. Duplicem ergo mundus existentiam habet, sed „nobilius et dignius esse habet in deo, quam in propria existentia, quia in propria existentia esse mundi est de nihilo productum, et in deo habet esse aeternum, quod nunquam habet non-esse" (tit 17.). Neque tamen hic, quae ratio sit inter ideale et reale, Raimundo liquet, immo eidem contradictioni implicatur, quam supra attigimus. Siquidem enim ex Raimundi sententia creatio in eo posita est, ut aeternae rerum ideae atque formae, quae unum idemque sunt cum essentia divina, realem existentiam et quasi corpus nanciscantur, quo iure statim post asseverare potest: „esse productum est summe inaequale esse divino," quum alio loco diserte contendat „esse aeternum participare illud aeternum esse" [55])? Deus vero secundum Rai-

---

[53]) Tit. 17. Intellectus dei habuit in se formam et ideam mundi, antequam ipsum produceret; aliter esset impossibile, quod mundum produxisset. [54]) Cf. Baur, *die chrstl. Lehre von der Dreieinigkeit etc.* II. p. 719 ff. [55]) Nihilominus creationem a divinae essentiae communicatione nescio quo modo discernere videtur. Cf. tit. 20: Ideo produxit deus ipsum esse novum de nihilo, ut istud esse creatum participaret illud aeternum esse. Non quidem quod unum esse mutaretur in aliud esse, quia hoc esset impossibile; sed ipsum esse de ni-

mundum ac prorsus ex sententia Thomae „produxit omnia propter se ipsum," ut essentiam suam communicaret [56]); est causa tam efficiens et exemplaris, quam finalis (tit. 21.). Quod si est, falso a Raimundo contendi, quod etiam nostris temporibus in scholis dogmaticis fieri solet, „esse mundi productum esse voluntarie, ut potuerit non produci," a multis iam animadversum est. Altera enim alteram sententiam necessario tollit [57]). Neque Raimundus, si, quemadmodum Thomas, veram idearum vim perspectam habuisset, in istam opinionem incidisset. Creationem vero mundi postulare eius conservationem tit. 23. ita demonstrat: Quoniam mundus quasi „extractus est de non-esse" ipsum praecedente, ideo, „totum eius esse pugnat quasi contra non-esse, semper est in potentia ad non-esse de se et semper potest non-esse de natura sua". Rediret ergo iterum in nihilum, quo semper quasi vergit, „nisi ipsum deus, qui est esse, manuteneret et defenderet continuse". Quod potest, „quia non-esse et nihil nullam resistentiam possunt facere contra ipsum esse, quod est deus". Finit denique totum hunc locum „comparatio duorum esse ad duo coeli luminaria".

---

hilo productum uniretur ipsi esse immutabili, ut perficeretur in eo, ut scilicet essent ibi duo bona, scilicet ipsum esse productum et ipsa communicatio vel unio seu participatio ipsius esse excellentissimi et optimi, ut sic manifestaretur sua liberalitas, qua sine indigentia sui voluit producere aliud esse, ut ei se communicaret. [56]) Cf. tit. 36. Quod deus intelligit primo se et suum esse sequitur, quod primo vult se ipsum et suum esse et suam perfectionem plenissimam, exinde sequitur, quod omnia alia a se vult propter se ipsum, non quod ndigeat, sed quod aliis se communicet extra se.

[57]) Schleiermacher *christl. Glaube* §. 54. 4. *Ebensowenig können wir auch Gottes Wollen seiner selbst und Gottes Wollen der Welt von einander trennen; denn will er sich selbst, so will er sich auch als Schöpfer und Erhalter, so dass in dem Sichselbstwollen schon das Wollen der Welt eingeschlossen ist.*

Iam per tit. 25—45. de reliquis naturae divinae momentis disputat; ac primo quidem loco proponitur „doctrina de vivere“ (tit. 25—28.). Quae disputatio quanti habenda sit, iam supra monuimus. Neque enim hic necessario progressu, essentia superata, ad altiorem aliquam notionem assurgitur, non prodit ex essentia, interno motu in ea posito, vita universalis, sed retinemur prorsus in simplici illa essentia. Repetitur enim, quod iam in fronte totius de deo disputationis positum est: „omnia in deo sunt idem, quod esse, et sunt ipsummet esse“ (tit. 27.), ac „dicendo ipsum vivere, sentire, intelligere nihil aliud dico nec aliquid addo super suum esse“. Etiamsi enim aliae res esse dicantur nec simul vivant, „quia esse invenitur sine vivere,“ tamen „in deo, dum dico esse, omnia intelligo, quia suum esse est omnia ista de necessitate“. Itaque non nisi descendendo ad vulgarem hominum intelligentiam hic vitam dei ab essentia disiunctam esse dicit[58]). Argumentatio autem, qua vitam, sensum, intellectum deo competere demonstrat, in omnibus hisce momentis eadem est. Quum enim, ut supra dixit, omne, qnod pertinet ad esse, necessario in divina essentia contineatur, etiam vivere, „quia convenit cum esse,“ h. e. quia realitatem exprimit, deo competere necesse est. Ita „omnia conveniunt deo per suum esse“. Ceterum iam propterea, quod vita substantialis est in rerum natura gradus, in deo quoque ponenda. (tit. 26.). Haec duplex probandi ratio ubique redit. Inde vero sequitur, de vita divina nihil proferri posse, quam quod iam de essentia dictum sit, siquidem vita

---

58) Tit. 27. Quia magis gaudet, quum audit deum esse et vivere, quam esse solum, et dum audit, deum esse, vivere, sentire, intelligere, posse, velle, verum, bonum, et sic de aliis quam quoniam audit, eum tantum esse, ideo congruum est, ut de quolibet per se loquamur.

per se est ipsa essentia et nostro tantum intellectu altera ab altera separatur; est ergo prima, fugans totaliter non-vivere cet [59]). Ac similiter ut supra esse dei, hic vita dei ad vitam mundi comparatur. Sunt haec omnia, quae dicuntur, mere negativa, et qualem sibi vitam dei cogitaverit, non intelligitur neque intelligi potest, quandoquidem vita divina, si sensu proprio, h. e. tamquam animalis accipitur et tamen creaturarum abstracte opponitur, cogitatio est in se ipsa perversissima.

Tertio loco sequitur „doctrina de sentire". Ut enim vivere, plane eodem modo sentire in deo esse evincitur (tit. 29.). Sed quomodo hoc momentum in deo se habeat, hic iterum prorsus obscurum est, ac videtur Raimundus quasi invitus et principio suo coactus, quo omnes rerum naturalium gradus deo quoque iniungere debet, eo adductus esse, ut et vivere et sentire in dei naturam reciperet. „In deo," inquit, „est videre, audire, et omne sentire; non tamen tale sentire est in deo, sicut in aliis rebus, quia hoc est impossibile, sed nobilissimo et perfectissimo modo." Sed quis est ille modus nobilissimus et perfectissimus? Nonne Raimundus ipse inscius hic eo accedere videtur, ut deum universalem sentiendi vim esse opinetur, quae per singula corpora organica se exserat? Titulo vero 33., deum non esse rem corporalem, demonstraturus, „totum," inquit, „dei sentire est spirituale et intellectuale; nam „vita et corpus duo sunt, et sentire quoque et corpus sunt realiter distincta; unde non est de natura corporis, quod vivat, neque quod sentiat, quia reperitur corpus sine vivere et sentire, ut in primo gradu scalae. Ergo vi-

[26]) Ibid. Forma autem et modus dicendi de omnibus est similis et talis, sicut fuit de esse, quia omnia in deo sunt idem, quod esse et ipsummet esse, et ideo sicut dei esse non est acceptum cet. Cf. tit. 11.

vere et sentire non sunt corpus seu de ratione corporis, sed tunc vivit et sentit corpus, quum vita et sensus coniunguntur cum eo“ [60]). Hic luculentissime apparet, Raimundum eo tendere, ut sensum nomine quidem in deo servet, re ipsa vero tollat.

Sequitur postremo loco „doctrina de intelligere“ (tit. 30—35.). Neque vero hic novi aliquid affertur. Quod enim dicit: „esse dei est intelligere, et qui dicit deum non intelligere, dicit deum non esse“ (t. 30.), mera asseveratio est, quum, quomodo ex essentia necessario prodeat intellectus, a Raimundo nequaquam exponatur. Semper enim in Thomanam essentiam relabimur (licet a Raimundo non diserte prolatam, quia essentiae notionem et quid inde sequatur, non clare perspicit), „quod dei intelligere sit eius essentia et eius esse“, ita ut nostra quidem ratio sit, quae dei essentiam sub intellectus specie consideret, in hac vero ipsa nulla interna differentia ponatur. Neque in universum admodum perspicue de intellectu eum cogitasse testatur altera ratio, qua probat „deum non esse rem corporalem“ (tit. 32.). „Quia“, inqnit, „intelligere est nobilissimum et supremum, ideo trahit ad se omnia alia, esse, vivere et sentire, et intelligere convertit ad se omnia praedicta. Ideo totum esse dei est intellectuale et spirituale, totum vivere et totum sentire dei est intellectuale et spirituale, et quidquid in deo est, est spirituale et intellectuale“. Quae sententia, quamquam veri quid in ea suspicari licet, tamen prorsus obscure prolata et confuse expressa est. Quemadmodum secundum Thomam Aquinatem, ita etiam secundum Raimundum intellectus iam per se involvit liberam voluntatem [61])

---

60) Eadem argumentatio recurrit Thom. contra gentiles I. 20. 61) Tit. 36. Ubicunque est intelligere seu intellectus, ibi necessario est velle seu voluntas libera, et per consequens liberum arbitrium. Cf. Thom. Summa P. I., q. 19. a. 1. Oportet in deo esse voluntatem, quum sit in eo in-

(tit. 36 — 39.). Deus vero, „quia habet in se ipso quidquid vult et omnem plenitudinem“, h. e. quia eius voluntas est eius essentia, „ideo est in continuo gaudio“. Quoniam autem voluntas est nihil nisi intellectus, qui se efficacem praebet et agendo sese exprimit, „ideo impossibile est, quod voluntas dei possit aliquid velle contra rationem“, est igitur „rectissima, iustissima, ordinatissima et regulatissima“ (tit. 37.).

Adiicitur huic disputationi expositio „de posse“ (tit. 40—44.). Neque enim „posse facit gradum aliquem in rebus, quia non potest reperiri posse in aliqua re separatim sine esse“, est potius commune fundamentum omnium, quae sunt, vivunt, sentiunt, intelligunt. Sed „non omne, quod potest esse, est“, atque hoc ipsum rerum finitarum proprium, quod potentia in iis non simul actus est. Non ita in natura infinita. In deo enim „idem est esse quod posse, idem vivere quod posse vivere; quia deus est, ideo potuit esse, et quia potest esse, ideo est“. Concedit igitur Raimundus in eandem sententiam, quae etiam in Thomana theologia primum locum tenet, deum nihil habere potentialitatis, sed purum actum esse, quoniam unoquoque, quod non actu sed potentia tantum in deo sit, in ipso defectus ponatur ac de summa essentia detrahatur. Redit ergo hac sententia ad notionem dei in argumento ontologico propositam, „quod deus non possit non esse“, quod sit necessarius, nec possit concipi nisi existens. Eo enim continetur illud argumentum, ut in deo sit notionis et existentiae unitas, quae si immediata tenetur, est pura essentia [62]). Sententia igitur, „quod deus

---

tellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

[62]) Cf. tit. 45. Coniunge intelligere cum posse et velle, quia tantum est suum posse, quantum est suum velle et intelligere, et e converso, quia omnia unum sunt, et unum et idem quod esse.

sit purus actus“, hoc loco prorsus supervacanea est, quippe quae omnibus hucusque de deo disputatis subjecta ideoque iam tit. 12. exposita sit. Omnipotentia ergo, si tamquam attributum consideratur, in eo posita est, ut deus omnem, quam notio ipsius involvat realitatem, in se complectatur, negativa vero, ut „posse corrumpi, posse deficere cet., quae arguunt impotentiam et non posse magis, quam posse“, ab eo removeantur. Omnipotentem vero non nisi unum esse, (tit. 44.) eadem ratione Raimundus evincit, qua Richardus Victorinus, qui hoc argumento dei unitatem, quod ego sciam, primus comprobavit.

Claudit hanc totam de deo expositionem ac primam theologiae naturalis partem disputatio de trinitate (tit. 46 — 54.). Nam „productio mundi arguit aliam productionem, summam, occultam et aeternam in deo“. Nobis quidem hic locus totius libri levissimus videtur; obiter et ad popularem sensum accommodate, nec tamen dilucide tanguntur atque repetuntur, quae varia a scholasticis, potissimum a Richardo Victorino ac Thoma Aquinate disputata sunt. Neque enim in eo Raimundus elaborat, quod forte ex ipsius principio exspectasses, ut in quavis re naturali ac potissimum in hominis natura trinitatem quandam, internam ac vivam differentiam motumque esse ostendat, et inde ad summam absolutamque trinitatem assurgat, quae tamquam suprema lex per omnia pertineat et omnibus se exprimat, qnemadmodum olim Augustinus et e medii aevi doctoribus Savonarola; sed hic illic tantum e rerum natnra similitudines, easque plerumque iam diu usitatas in transitu depromit, ita ut satis laxo vinculo ea, quae hic sequuntur, cum praecedentibus coniuncta videantur. Supra exposuerat, mundi productionem esse artificialem, sed altera quoque productio cogitari potest, naturalis. Quemadmodum vero in homine haec naturalis productio „nobilior et altior et magis ei conveniens in

quantum homo, quia in ea producitur homo de homine, vivens de vivente et de propria natura", ita etiam Deo magis convenit productio, qua deum se praebet, quam qua artificem se gerit. „Si ergo productio, quae minus convenit deo, exstat in re, tunc illa, quae magis convenit deo, maxime hoc, quia deus est, maxime existet, quia illud, quod magis deo convenit, hoc prius existit." Etenim deus, ut infinitus, est etiam „infiniti vigoris et summe activus"; unde siquidem omnino deo productio tribuitur, necessario ea ipsi vindicanda, qua maior cogitari non potest, h. e. „productio talis infiniti, sicut ipsemet est, productio suae imaginis" (tit. 47.). Quae si deo non conceditur, vel creaturis inferior habetur. Quum enim homini duplex productio sit, altera artificialis, altera naturalis, quidni deo, quiutramque humanae naturae quasi ingenuit? Pariter „quaelibet res creata producit naturaliter suam imaginem continue et incessanter, ut sol radium, qui est limago solis, et ignis caorem, qui est imago eius, et quaecunque alia res producit suam imaginem, ut patet in speculo. Ergo quare similiter deus, qui dedit hoc aliis rebus, non producet suam naturalem imaginem de se ipso continue et incessanter?" (tit. 48.) Sequitur argumentum ex summa dei iucunditate petitum, quae „non potest esse sine societate alterius sibi summe similis et conformis" (tit. 49.). Sed gravissima ratio Raimundo posita videtur in „plenitudine dandi", in „diffusiva dei natura", ut scholastici doctores dicunt (tit. 50.). Illud enim, „quod de natura dei sit dare", iam ex creaturis patet, quarum cuique dedit, quantum capere potest. Tum vero etiam ex ipsa creaturarum analogia. In his enim continua est dandi et recipiendi vicissitudo, et quanto unaquaeque maior digniorque est, tanto vehementius aliis se dedit[63]). Nihil ergo dando nobilius, ideoque deo „na-

---

[63]) Tit. 50. ... ut videmus eorpora coelestia, quae continue daut et influunt in ista inferiora, et nihil recipiunt

turalissimum, propriissimum et convenientissimum". Iam vero deo infinito dandi etiam facultas tribuenda, qua maior cogitari non potest, talis ergo, qua totam et infinitam substantiam suam possit communicare. Habetur ita „datio actualis, intrinseca, substantialis, non de nihilo, sed ab aeterno. Nam dare quod sit ex parte dei creaturis, dum dat iis esse, de nihilo est quasi punctus et nihil respectu infinitae bonitatis et immensitatis suae"[64]). Sed nolumus sententias notissimas repetendo lectores diutius fatigare. Docet in sequentibus, inter dantem et recipientem necessarium haberi amorem, ab utroque pariter procedentem, spiritum sanctum (tit. 51.). Neque Thomana sententia a Raimundo omittitur, qua per intellectum producitur filius, „verbum intellectuale sive sapientia" (tit. 51.), a voluntate vero proficiscitur amor, spiritus sanctus (tit. 52.). Omnia haec ecclesiasticis formulis accommodantur ac denique exemplo aliquo grammatico „per verbum activum et passivum" ratione satis arguta enucleantur (tit. 54.).

Postquam ita primam theologiae naturalis partem, qua „per comparationem hominis ad alias res inferiores secundum convenientiam generalem ascendimus ad cognitionem unius naturae supremae et infinitae" paulo fusius persecuti sumus, reliquos, ne terminos huic commentationi scriptos excedamus, brevius comprehendere in animo est. Neque enim theologicas sententias omnes hic examinabimus et uberius exponemus, nisi forte

---

iis, et tamen nunquam minuuntur et decrescunt in dando, nec unquam cessant dare; ut sol incessanter suis dat influentias, suum lumen et suum calorem istis inferioribus, nec unquam subtrahit suam influentiam. Tertio hoc probant elementa, quae a Deo in esse sic sunt producta, ut et ipsa singulis creaturis se dent, ut ex iis cuiuslibet rei esse et natura conferatur. Quarto hoc probant res ab ipsis elementis in esse productae cet.

[64]) Cf. Bonavent. itinerar. cap. 6. Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis et punctualis respectu immensi

eas, quae Raimundi propriae sint, sed hoc quaeremus, ut ordo totius libri ac methodus supra primis tantum lineis a nobis adumbrata nunc uno quasi conspectu pateant, et quomodo in singulis aut servata aut derelicta sint, appareat.

Secunda primae sectionis pars, brevissima quidem et ad theologiam non ita gravis momenti, complectitur comparationem hominis ad res inferiorum graduum secundum convenientiam specialem (tit. 56—59.). Quae comparatio necessario tripartita est. Primum enim confertur homo ad res infimi gradus, coelum, terram cum elementis, corporaque coelestia. Quae „sicut ordinata sunt inter se, sic homo ordinatus est in se ipso". Deinde ad viventia, tum ad sensitiva. Denique „utiles cognitiones" ex his omnibus derivantur. Iam sequitur altera totius operis sectio, comparatio hominis ad res trium graduum inferiorum secundum differentiam generalem (tit. 62—93.). Generalis autem differentia per totam rerum scalam pertinens in eo cernitur, „quod superior quisque gradus inferiorem uno momento superat [65]). Haec igitur differendi ratio homini cum creaturis communis est; ut enim creaturae inter se, ita homo a creaturis differt. Duas autem homo habet „excellentias naturales super alias res", intellectum atque voluntatem. Primum igitur de intellectu agendum. Qui quum cogitando deum ipsum superaret, si vale-

---

tatis bonitatis aeternae. Unde et non potest aliqua diffusio cogitari major illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. [65]) Tit. 62. Differentia communis et generalis dicitur, quae etiam reperitur inter alios gradus. Quia sicut unus gradus differt ab altero, et una natura ab altera, quae est dignior et nobilior, ut arbor quam terra, et asinus quam arbor, sic conformiter differt homo ab aliis gradibus eo, quod habet nobiliorem et digniorem naturam super alias res.

ret deo magis et altius quid concipere, hanc habet innatam sibi regulam ac legem, „quod deus est, quo nihil maius cogitari, vel deus est maius, quod cogitari potest; quidquid ergo homo potest cogitare optimum, dignissimum, nobilissimum et altissimum, hoc est deus" (tit. 63.). Iam sequitur „modus et practica istius regulae ad probandum per ipsum omnia de deo" (tit. 64.). Sed non solum concipere sententias et „ascendere de una cogitatione ad aliam" humanae rationis est, verum etiam affirmare et negare, recipere et refutare (tit. 65.). Siquidem autem creaturis hoc est insitum, ut omnibus, quibus instructae sunt, ad promovendam vitam ac felicitatem utantur (tit. 66.); etiam homo inter oppositas sententias haerens „de iure naturae tenetur affirmare, credere, et recipere illam partem tanquam quae magis est ad eius utilitatem, ad eius bonum et meliorationem et dignitatem et exaltationem, in quantum homo est, et per quam generatur in homine gaudium, consolatio, spes, confidentia, securitas, et fugatur tristitia, desperatio ab ipso homine; et per consequens sequitur, quod debet affirmare illam partem tamquam veram, quae magis est amabilis, desiderabilis, et quae magis habet de esse et de bono, et aliam partem oppositam tenetur negare tamquam falsam, et a se fugare tamquam inimicam sibi" (tit. 67.). Iam haec regula, adversus dubitationes nonnullas stabilita, ad affirmanda fidei christianae placita pluribus ac diversissimis exemplis adhibetur (tit. 68 — 81.). — Alterum, quo cernitur differentia hominis a rebus graduum inferiorum, est liberum arbitrium (tit. 82—92.). Atque hic est ille locus, quo Raimundus in dogmatum historia nobilitatus est, ut qui primus argumentum, quod dicitur morale, erudite et distincte proposuerit. Quod constat iam a Petro Abaelardo (theol. christ. V. p. 1349.) leviter tactum esse, sed non reliquis argumentis in subtili ratiocinatione positis adscriptum,

quum ipse eo proferendo se magis honestis, quam necessariis rationibus niti profiteretur. Ad simplicem potius sensum et conscientiam provocare sententiamque probabilem ac salubrem proponere in mente habet, quae tam ad alendam pietatem quam ad malitiam reprimendam plurimum conferre queat. Raimundus vero ut subtiliter copioseque argumentum illud explicat, ita etiam gravissimum firmissimumque habet, atque reliquis omnibus anteponendum [66]). Neque in hoc argumentum eum incidisse mirum esse potest. Quodsi scientiam de homine, omni quo patet ambitu, theologiae supposuerat, ut intellectus, ita etiam voluntas, quoniam his duobus ex Raimundi sententia humana indoles se exserit, ad deum referenda erat. Summa quaeque autem tribui huic argumento inde explicatur, quod Raimundo, ut infra patebit, totius naturae humanae voluntas quasi fastigium est. Argumentatio vero ipsa sic procedit. Reliquae omnes creaturae naturae impetu aguntur, nesciae illae quid agant; homo ad suam se voluntatem conformare et dirigere potest, „suarum operationum dominus est". Quapropter opera hominis homini imputantur, et quum duplicem, aut bene aut male agendi normam sequi possit, aut meritum cum praemio sibi parat, aut culpam cum poena sibi contrahit. Male

---

[66]) Tit. 82. Quoniam autem cognitio de deo, quae oritur ex propria natura, est nobis certior et magis familiaris et placens, ideo quantum possumus laborare debemus, ut cognoscamus naturam hominis, et per nostram naturam, quam intra nos habemus, cognoscamus Deum et omnia de Deo, quia tunc cognitio est valde propinqua, quum est intra nos. Quamvis autem multis modis per comparationem ad tres gradus inferiores cognoverimus deum esse et suas proprietates, tamen adhuc restat alius modus valde securus et grossus, et qui ab omnibus potest videri faciliter, per quem nascitur cognitio de homine et de operibus eius, quae ultra ducit in cognitionem dei certissimam.

enim agendo „ipse solus destruit ordinem creaturarum et laedit propriam naturam et perturbat harmoniam totius universi, cuius ipse principalior pars exstitit, et ergo de iure naturali debetur sibi vituperium et confusio. Et si facit id, quod debet, tunc ornat et decorat ordinem universi et meretur habere praemium et honorem" (tit. 82.). Iam vero, quum res naturales omnes — hic infertur argumentum cosmologicum — videamus certo ordine dispositas, nec quidquam in rerum natura vacuum, sed alterum semper ad alterum directum et relatum, qui possumus in maximis, in rebus scilicet moralibus, ordinem illum desiderare in minimis servatum, et hominum opera pro vacuis habere, quibus nihil respondeat? „Videmus enim, quod in natura cuilibet rei correspondet, quod sibi proprium est et proportionale ac debitum, quia nihil remanet vacuum, sed cuilibet rei correspondet secundum suam naturam illud, quod exigit. Ut v. g. rebus visibilibus corrospondet oculus ad videndum, rebus audibilibus auris ad audiendum, rebus intelligibilibus intellectus, et sic de aliis, et hoc est, ut omnia ista fiant non frustra talia." „Sequitur ergo, quod etiam homo erit ordinatus", neque hoc, „ut merita et demerita sint frustra et in vacuum talia, potest pati ordo universi". „Et ideo bonum argumentum potest formari ex isto: homo potest peccare, ergo deus est, similiter dicendo homo potest benefacere et habere meritum, ergo deus est". Iam inde facili negotio evincit deum esse sapientissimum (tit. 84.), potentissimum (tit. 85.), iustissimum (tit. 86.). Alio vero fundamento niti hoc nostrum argumentum quam Kantianum. non est quod multis demonstremus. Dum enim Raimundus obiectiva via, quo virtutis cum felicitate nexum necessarium evincat, redit ad universum naturae ordinem, quo unumquidque habeat quod sibi respondeat, hoc ipsum transferens ad libera hominis opera, Kan-

tius subiectiva via proficiscitur a notione summi boni, quod ratione practica necessario postulatum felicitatem virtuti perfecta harmonia copulatam teneat. Inde vero etiam apparet, quanto minus apte condita sit Raimundi argumentatio quam Kantiana, quandoquidem omnino isti fundamento argumentatio aliqua superstruenda est. Nam secundum Kantium virtutis ac felicitatis unitas non est analytica, sed synthetica, quum virtus in ipsa hominis voluntate nitatur, felicitas vero ad externum eius habitum pertineat naturali nexui implicatum ac voluntati omnino non obnoxium. Siquidem ergo virtus non per se ac sua notione felicitatem sibi iunctam habet, et homo virtutem virtutis causa colens simul ad felicitatem aspirare neque potest neque debet, necessario postulatur aliquis, qui virtuti utpote felicitate dignae hanc ipsam externa ratione adiiciat. E Raimundi vero sententia virtutis cum felicitate unitas est, ut Kantii verbis utar, analytica, siquidem in ipso rerum ordine hoc positum est, ut hominis opera non „vacua“ sint, sed suum quidque habeat quasi complementum. Quodsi in ipsa virtutis notione iam inest, ut homo ipsam amplexus simul felicitatem assequatur, non est, cur postulemus aliquem, qui sua demum vi alteram alteri adnectat. Quod vero felicitas non ea sit, quae externa ratione et ea quidem miraculosa virtuti quasi agglutinetur, illud, quemadmodum iam ex analogia universi, si constanter tenetur, colligi potest, ita etiam in sequentibus Raimundus ipse innuere videtur. „Quum liberum arbitrium“, inquit, „sit intellectuale, spirituale et invisibile, et nullo modo corporale, sequitur quod principalis remuneratio aut punitio hominis debet etiam esse intellectualis, spiritualis et invisibilis, et nullo modo corporalis, neque sensibilis, neque visibilis, quia remuneratio correspondet radici, quae non est corporalis“. Quum autem e Raimundi sententia liberum arbitrium „comprehendat voluntatem et intellectum“,

necesse est omnis remuneratio cadat non nisi in voluntatem atque intellectum, et omnia tam bona quam mala, quae homini ob opera ipsius inferantur, revera sint intellectualia neque consistant „in aliqua re, quae possit videri oculis corporalibus, neque audiri, neque tangi, neque odorari, neque gustari, neque etiam imaginari in aliqua re lata, longa seu profunda" (tit. 88.). Sed quamquam ita argumenti sui infirmitatem licet nescius ipse tangere videtur, nihilo secius postea paradisum et infernum remunerandi locos esse ostendit (tit. 91.); quid, quod infra contrarium prorsus asseverat, non tantum tristitiam internam esse passuras animas, sed etiam poenas ipsis extrinsecus a deo inflictas? (tit. 163.) Ex altera vero parte Raimundi argumentatio Kantianae eo praestat, quod rationem practicam a theoretica disiungere — id quod Kantianae philosophiae proprium est — Raimundo nullo pacto in mentem venit. Kantii enim fides practica, quando explicatur, semper in theoriam relabitur, ideoque iterum neganda et obiectiva vi privanda est. E Raimundi vero sententia, quae intellectus cogitando iam assecutus est, ea practica ratione affirmantur et augentur. — Denique eadem ratione, ut exspectare licuit, immortalitas animae etiam evincitur. Inter scholasticos doctores hac argumentatione iam praeivit Raimundo Guilielmus Parisiensis, qui in libro suo de immortalitate animae, ut in universum egregie de libertate disputat, ita hanc ipsam etiam immortalitatis pignus habet [67]. Praeterea inveni Bonaventuram praeter alia immortalitatis argumenta etiam hoc nostrum tangere, ita quidem, ut non a libertate hominis, sed a divina iustitia egrediatnr [68]. Raimundus vero simpliciter ita argu-

[67]) Cf. *Rixner „Gesch. d. Philos." II. Anhang p.* 62. *Münscher „Dogmengesch." II p.* 91. [68]) Bonavent. in magistr. lib. II. dist. XIX art. II. q. I. Ex secunda consideratione, sci-

mentatur: „Quoniam ex operibus hominis, in quantum homo est, nascitur meritum vel culpa, quibus debetur punitio vel praemium, et quum homo, quamdiu vivat, acquirit meritum vel culpam, et de illis non recipit retributiones nec punitiones dum vivit, et ordo universi non patitur, quod aliquid quantumcunque modicum remaneat irremuneratum neque impunitum, ideo necesse est, quod remaneat liberum arbitrium, quod fuit radix meritorum et culparum, ut recipiat debitum et rectam retributionem sive punitionem. Unde, quam culpa vel meritum remanet post mortem, necesse est etiam, quod maneat liberum arbitrium" (tit. 92.).

Sequitur altera huius sectionis et totius libri ultima pars, comparatio hominis ad res graduum inferiorum secundum differentiam specialem. Differentia enim generalis valet inter omnes creaturas, quum unusquisque gradus uno momento alteri antecellat; speciali vero differentia homo solus differt a reliquis creaturis omnibus; nam haec „non est per habere, sed per cognoscere se habere". Sui ergo conscientia homo specialiter omnes creaturarum gradus superat [69]). Itaque

---

licet ex ordine divinae iustitiae, ostenditur sic: Nullum bonum est irremuneratum et nullum malum impunitum est apud eum, qui iuste iudicat. Sed multa bona remanent irremunerata et multa mala impunita secundum praesentem vitam. Ergo est ponere aliam vitam, quam hanc; sed haec non esset, nisi anima remaneret post corpus. [69]) Tit. 93. Omnes res inferiores homine habent suas dignitates ac suas naturas et perfectiones; tamen non cognoscunt se eas habere, nec cognoscunt se esse in illo gradu, quo sunt, nec quid est illud, quod habent; nec quantum valent. Sed solus homo habet hoc specialiter et accepit de suo conditore, quod non solum habet excellentiam et dignitatem super omnia alia, immo accepit illud, cum quo potest cognoscere se habere talem dignitatem. Et sic habet plus et cognoscit plus se habere, et etiam cognoscit, quod aliae non cognoscunt se habere id quod habent, et cognoscit, quod ipse

intellectum adscripsit generali, sui conscientiam speciali differentiae, haud curans, quo iure alterum ab altero possit disiungi. Quamquam sui conscientiam revera esse intelligendi volendique fundamentum ipse inscius indicavit, quum addiderit: „accepit etiam solus, quod potest iudicare et discernere inter meliores res et pei ores“. Iam exponitur, quantopere homo horum gratia, de quibus per sui conscientiam gaudere possit, deo obligatus sit. Explicat fusius, quanta sit quamque egregia hominis natura ad omnes creaturarum gradus respiciendo et indolem humanam per partes persequendo [70]) (tit. 103—105.) Tum quaerit, quid deo sit pro his omnibus ab homine reddendum. Quam retributionem oportet esse liberam, spontaneam, ac „de intimo cordis affectu procedentem“, ac simul nobilissimam deoque dignam. Talis vero retributio non nisi in voluntate hominis quaerenda est. Itaque „sola voluntas potest dare, et primum, quod dare potest, est amor. Ergo amor est primum donum voluntatis et maius et pretiosius nihil habet homo, quod sit vere et proprie suum, nisi amorem, quia est in ipsa sola voluntate. Ergo amor est totus thesaurus hominis et honorabilior, pretiosior, carior, propinquior, qui sit in homine, quem dare potest.“ Ex altera vero parte deo nihil acceptum praeter amorem, ita ut hic solus sit, „in quo et ex quo homo potest correspondere suo creatori“ (tit. 109—111.). Iam per partes eundo „scientiam de natura amoris seu de eius conditionibus, viribus et proprietatibus et de fructu amoris“ persequitur (tit. 112—176.). Atque hic locus est, in quo egregie, atque ut fervor orationis comprobat, cum summa sui ipsius delectatione versatur; neque dubito, quin haec naturalis theologiae pars, qua

---

solus est qui cognoscit et suam excellentiam et aliarum rerum.
[70]) Physiologia Raimundi (tit. 105) haud longe distat a Thomana.

nullum praeter suum iudicium sequitur, inter optima iure referatur, quae de ethica christiana per medium aevum litteris tradita sint. Ut enim liberam voluntatem tamquam „cor animi“ vel intellectu superiorem habet, quum in ea „finis sit et complementum hominis et plena et completa dei imago“ [71]), ita etiam amorem dei in illa fundatam ad ultimum scientiae suae finem praedicat [72]), nec aliud novit ethices christianae principium, quam unitatem hominis cum deo, amore iunctam. Amor ergo est, quo tota creaturarum series, quasi aliena a deo, redit ad deum, vinculum, quo finitum cum infinito vere iungitur ac „totum completur et consummatur universum“; qua de re uberius disputandi infra nobis locus dabitur. Quemadmodum ergo iam in prologo practicum se finem spectare Raimundus asseruerat, ita hic de amore locus est quasi fastigium quoddam, quo ascendit tota disputatio et unde iterum descendit. Nam „cognitio de amore est principium et ianua ad cognoscendum omnia alia dona ac debita“. Amore ita per singula momenta explicato agit de timore (tit. 178—180.), tum de honore ac nomine dei (181—205.). Iam inde, quod Iesus Christus divinum hunc honorem sibi vindicaverit, eum vere esse filium dei septem argumentis comprobat (tit. 206—208.). Neque minus honor dei postulat, ut verbis dei fidem habeamus; quae in scriptura contineri triplici argumento evincitur (tit. 209—215.). Ut autem corpus rebus naturalibus, ita animus verbo dei alitur (tit. 216.); quibus adnectitur quaestio,

---

[71]) Tit. 103. Ecce liberum arbitrium factum est sedes dei, ibi enim solus deus debet imperare, dominare et regnare. Vide ergo, qualiter liberum arbitrium immediate et sine medio coniungitur deo, et tangit ipsum sine medio, et portat ipsum et non potest magis sibi appropinquare. Ecce summam hominis dignitatem per liberum arbitrium, quia factum est dei habitaculum perpetuum et immortale cet. [72]) Tit. 128. Creaturae nos duxerunt et elevarunt per scalam ordinatissimam ad deum

„an existat aliqua tertia natura creata, quae sit tota intellectiva, per se existens sine corpore“ (tit. 218.). Esse autem talem naturam duplici via probat, tam „ex parte creaturarum, quam ex parte dei“. Deprehenditur enim in terrestri creaturarum ordine duplex natura, altera mere corporalis, altera spiritualis quidem, sed ea corpore iuncta, „ergo etiam existet natura spiritualis creata per se sicut natura corporalis“. Quod si non ita esset, natura corporalis duplicem teneret existendi modum, alterum corpori iunctum in homine, alterum separatum in reliquis creaturis, spiritualis vero natura non nisi alteri alligata nec in se tota ac simplex haberetur. Sed „hoc esset contra ordinem universi et contra naturam rerum et contra nobilitatem et dignitatem et excellentiam naturae spiritualis, nec universum esset completum, quia deficeret iste modus existendi“ [73]. Altera argumentatio „ex parte dei“ omnibus fere scholasticis probatur. Nam „quum deus sit spiritus summus et totus intellectualis, magis convenit cum deo natura spiritualis quam corporalis“. Quemadmodum vero omnes rerum naturalium gradus per certos ordines speciesque dispositos videmus, nec minus in humana natura „multiplicem statum“ et societatis et ingenii deprehendimus, ita etiam „erit multiplex ordo in natura mere spirituali et etiam distinctio dignitatum et officiorum et statuum“ (tit. 220). Quo in ordine certius constituendo se totum applicat ad coelestem Dionysii hierarchiam, ita quidem, ut principii sui memor angelicum quoque ordinem ad ordinis in re-

---

tamquam ad unum summum principium et creatorem omnium, et iterum ipsae creaturae duxerunt nos profundius ac intimius ad ipsum deum, quia duxerunt nos ad amandum deum.

[73]) Eadem prorsus argumentandi ratio occurrit apud Guilielmum Parisiensem de Univ. P. II. sect. II. cap. 1. sqq.

rum natura obvii analogiam revocare studeat. Tres enim habentur gradus generales in creaturis mere corporalibus, quorum singuli quique tres iterum species complectuntur [74]); omnes tamen „consummantur in una specie humana". Quoniam autem semper „opposita aequaliter dividuntur, et magis quia natura spiritualis est prior quam corporalis", ordinem quoque in hac deprehensum ad illum transferre cogimur. Pariter ipsa natura humana „dividitur in tres generales partes seu hierarchias, vegetativam, sensitivam, intellectivam, quae consummantur in una virtute summa, scilicet in voluntate". Ultima vero ratio, cur hic ordo tripartitus per omnes creaturas pertineat, in absoluta et divina trinitate quaerenda est. Quae quum ita sint, etiam „angelica natura dividitur et distinguitur in tres portiones et tres hierarchias generales, et deinde quaelibet earum iterum in tres ordines, et sic est ibi divisio generalis et specialis per trinariam numerum". Ut autem unusquisque in rerum natura ordo suum habet principem ac ducem, ita etiam „supra omnes debet esse unus summus angelus, et una summa creatura consummans in unitate omnes ordines spiritualium creaturarum". Quomodo vero angelorum intellectus et voluntas tam a divina quam ab humana differat, quaestio a scholasticis doctoribus subtiliter perpensa, a Raimundo prorsus praetermittitur. Redit potius his expositis ad ipsum hominem. Quaerit num homo pro omnibus a deo acceptis debitum ipsi amorem retribuerit. Experientia autem docet, hominem non nisi sua quaerentem prorsus abalienatum esse a deo (tit 223—226.)

(*Rixner Gesch. d. Philos. II. Anhang.*) [74]) Tit. 220. Qnilibet istorum graduum continet plures gradus sub se, qui in primo gradu, ubi est tantum esse, sunt plures ordines, scilicet ordo elementorum, ordo metallorum et ordo lapidum pretiosorum,

quem perditum corruptumque statum etiam „in rebus extra se tamquam in speculo videre potest" [75]) (tit. 227.). Transit ad principalem hominis statum et lapsum, atque ad duplex malum inde profectum, malum culpae et poenae. Quibus absolutis exponit, non posse homines ex perditionis statu emergere primaevamque felicitatem recuperare, nisi infinita persona infinitae culpae satisfaciat. Iam de satisfactione, de persona Christi ac de ordine salutis disputat, nihil per omnes hos locos novi proferens. A sacramentis vero transit ad potestatem clericalem, quam uberrime exponit ac per ordines persequitur, quales tunc ab ecclesia sanciti erant, omnia ad rerum naturalium exemplar et analogiam revocans (tit. 303 — 314.). Neque ulla sententia est paparum arrogantia excogitata atque in systema ecclesiasticum recepta, quae non aliquo modo a Raimundo probari videatur, ita ut hic explicatam ac perfectam ecclesiasticae potestatis theoriam habeamus. Claudit denique librum doctrina de corporum resurrectione iudicioque universali.

Postquam ita principium Raimundi et doctrinam inde deductam brevi exposuimus, iam qui ipsi in historia locus assignandus sit quaestio instituatur necesse est. Ac primum quidem scholasticis doctoribus, si certa quae huius nominis vis est tenetur, Raimundum adnumerari non posse, facile intelligitur, neque Rai-

---

et in quolibet istorum ordinum est status et unum principale, ut in ordine elementorum ignis, in ordine metallorum aurum, in ordine lapidum pretiosorum carbunculus cet. [75]) Tit. 227. Ut verbi gratia faciamus exemplum in ipso vino, quum ipsum vinum, quando mutatur et corrumpitur in contrarium suae natura, tunc efficitur acetum. Ergo sicut se habet status aceti ad statum vini, sic se habet status hominis nunc in quo est ad statum in quo debebat esse cet.

mundus, quantum ab illis et principio et methodo recederet, ipse ignoravit. „Plus,“ inquit, „sciet aliquis infra mensem per istam scientiam, quam per centum annos studendo doctores“ (Prolog.). Ac profecto ex uno principio omnem theologiam explicare, quod modo ille suscepit, a scholasticorum disciplina alienissimum fuit. Neque enim hoc Raimundus sibi proposuit, ut recepta iam ecclesiae placita rationibus suis externo modo adornaret et quasi circumtexeret scholasticorum more, sed ut producendo ex summo aliquo principio ea simul demonstraret; quod num revera assecutus sit, alia quaestio est. Atque ea potissimum ratio, qua ab experientia proficiscens rerum naturam pervestigando ordinavit atque ad altiora inde assurrexit, scholasticis doctoribus prorsus inaudita fuit, qui metaphysica argumentatione capti experientiam recipere eamque cogitando penetrare nunquam tentaverunt. In ipsa vero, qualis tunc erat, scholasticae doctrinae conditione id quaerendum est, quod Raimundus ut alii multi in ea acquiescere noluerunt. Nominalismus enim, quum principiis suis omnem et philosophicam et theologicam scientiam tolleret veritatique intellectu percipiendae prorsus renuntiaret, non potuit quin destructis munimentis scholasticis abiectisque armis dialecticis ad unam ecclesiae auctoritatem se reciperet, quum huius doctrinam omnium etiamtunc mentibus infixam dubitatione dissolvere non auderet. Hac vero scholasticae philosophiae infirmitate patefacta ingenii ardor, per scholasticam disciplinam exercitatus et ad libertatem quasi educatus, ad fidem libera ac propria vi assequendam novas sibi vias aperuit. Ac potissimum mysticorum tota vis in hoc desiderio posita fuit, ut fidem ab ecclesia traditam non ut extra se positam relinquerent, sed interna vita et experientia suam facerent. Eodem etiam Raimundus tenetur libertatis desiderio, quod in auctoritate ec-

clesiae acquiescere nescit, et ex propria ingenii vi non tam singula probabilia sibi reddere, quam totam veritatem, quamquam in ecclesiastica doctrina eam contineri adhuc persuasum habet, tamen novo fundamento et alii quam ecclesiastico superstruere ac sibi certam reddere conatur. Sed iam propterea, quod sententias suas in explicatam systematis formam redegit, easque ex uno scientiae principio deductas certa et ordinata methodo contexuit, mysticorum numero eximendus ac philosophis adscribendus est. Neque enim mysticismus—germanicum dico, siquidem hic demum verus est ac perfectus mysticismus — quamquam speculativa elementa plurima complectitur, eo tendere potest, ut ex interna salutis umbra in scientiae lucem procedens in systema se conformet atque explicet, sed non nisi in pias meditationes orationesque se effundit et quasi erumpit, quibus interna animi motio tamquam in latissimo campo vagatur. Haec est enim eius indoles, ut in intimo religiosi sensus recessu se contineat et ibi deo quasi sedem paret. Nihilominus Raimundum a multis video mysticis adnumeratum, atque etiam Baur mystica elementa apud ipsum deprehendisse sibi videtur [76]). Respicit autem hic istam notionem dei, tit. 14. exhibitam et supra a nobis expositam. Sed praeterquam quod Raimundus hanc ipsam dei notionem non servat, neque tamquam fundamentum omni theologiae subiicit, immo potius in sequentibus in supranaturalismum prorsus relabitur, etiam hac ipsa notione dei non tam ad mysticos germanicos quam ad Dionysium Scotumque Erigenam accedit. Apud illos enim, ut uno verbo rem comprehendamus, notio dei est vere obiectiva, apud hos et apud Raimundum tantummodo subiectiva. Pura enim essentia, quamquam ab-

---

[76]) Baur „*die christl. Lehre von der Dreieinigkeit etc. II.* p. 885.

soluta et sui ipsius causa esse contenditur, tamen nunquam per se est, sed non nisi in contrario suo comparet, in rerum finitarum multitudine. Nunquam ergo ex sui ipsius negatione emergit, neque est, nisi abstrahatur a rebus finitis, neque notionem suam vere assequitur, nisi in mente eius, qui ipsam cogitat. Neque res mutatur, etiamsi Raimundus essentiam divinam omnia in se comprehendere contendat. Haec enim comprehensio, si, ut apud Raimundum est, differentiam ea essentiae inferri negatur, eo ipso irrita fit et imaginaria, ac substantia, etiamsi tamquam processus ac vis negativa nuncupatur, tamen manet semper extra se, in accidentias disiecta, nec tamquam veram unitatem rerumque finitarum universitatem sese praebet. Ipsa illa omnium rerum comprehensio nihil nisi species est, neque substantia existit nisi in nostro intellectu. Haec dei notio subiectiva iam superatur a mysticis [77]. Ut enim in universum quidquid processu se absolvens cogitatur, eo ipso a nostra cogitatione liberum est et per se existit, quoniam se ipsum ponendi vim tenet, ita etiam mysticorum deus vere obiectivus, quia subiectivitatis et processus formam habet. Tota enim mysticismi vis posita est in unitate hominis cum deo non substantiali sed libera ac personali, quo momento in substantiam illato haec ipsa superata est. Substantia enim, quoniam nihil definitum relinquere potest, hominem quoque tollit et extinguit; e mysticorum sententia homo tollendus quidem tamquam finitus et a deo segregatus, sed ita tollendus ut infinitus fiat ac deus in ipso quasi nascatur. Deus ergo, siquidem haec sua ad hominem ratio in ipsa sua natura fundatur, hic demum vere obiectivus, h. e. vivus et in processu est, per res finitas ad se ipsum sese referens, dum in essentia omnino et in substantia imaginaria

---

77) Cf. Baur. II. p. 888 88

tantum vita fuit; neque, ut est apud Raimundum, omnia externa ratione in ipsum inferuntur, sed haec ipsius natura est, ut se implicitum rerum finitarum copia explicet; ut comprehendat omnia, verum non ita, ut in simplici essentia evanescant, sed ita, ut innato quasi desiderio ducta ad deum redeant, tamquam singula in deo serventur, et hic denique in homine se totum inveniat et habeat et contueatur. Negari quidem non potest, mysticos etiam in Areopagiticam sententiam interdum relabi; neque vero, ut nobis videtur, res ita proponenda est, ut inter essentiam et spiritum, inter deum implicitum et explicitum incerti fluctuari videantur; immo siquidem illo, unde mysticismus nascebatar, desiderio hominis cum deo reconciliandi satis facere voluerunt, Areopagitica sententia superata non nisi in deo vivo ac libero acquiescere potuerunt. Eos autem hunc processum divinum non tamquam universalem cogitando assecutos esse nemo mirabitur. Quantum vero hoc respectu Raimundus a mysticis abfuerit, patet etiam ex ipsius de trinitate sententia. Dum enim mystici trinitatem tamquam internam dei differentiam et explicationem cum externa eius manifestatione intimo ac necessario nexu iunctam habent, Raimundus utramque prorsus divellit, quum inter artificialem et naturalem productionem dei distinguat. Quodsi constanter essentiae notionem tenuisset, trinitatem non potuit nisi hunc processum habere, quo rerum finitarum multitudo ex essentia provenit et in simplicitatem resorbetur, processum non essentiae ipsi immanentem, sed in nostra denique considerandi ratione fundatum, ut est apud Areopagitam, Scotum Erigenam; sed apparet inde, Raimundum illam essentiae notionem externa quidem ratione assumtam non vero suam fecisse.

Alterum elementum, quod mysticum ingenium sapere videtur, in iis cernitur, quae de amore hominem in deum transformante Raimundus disserit. Amore

enim humana natura consummatur ita, ut supra se ipsam quasi assurgens cum deo revera coalescat. Etenim „amor habet vim et virtutem vivendi, mutandi, convertendi ac transformandi. Et ista est eius propria natura et conditio inseparabilis. Et ideo unit amantem cum re amata et transformat exinde et convertit ac mutat amantem in rem amatam et facit unum de duobus“ (tit. 130.). Quae conversio, quamquam libera et spontanea, tamen tam intima est atque arcta, ut „ipsa voluntas recipiat modum, formam et naturam rei amatae et induatur et vestiatur vestimentis rei amatae, et portet habitum eius et denominetur a re amata“, atque ex altera parte „voluntas transformet rem amatam in se“ (tit. 131. 134.). Quid quod ut in rerum naturalium ordine inferior quisque gradus supra se ipsum ascendit et quasi transformatur ita, ut in superiori tamquam momentum asservetur, quemadmodum e. g. elementa in organica viventium membra vertuntur, ita homo „ascendit supra se et exaltatur in deum, quia voluntas recipit materiam et formam rei amatae, ac nihil est supra voluntatem nostram, nisi deus immediate“ (tit. 132.). „Inferiora,“ inquit, „et minus digna mutantur in superiora et magis digna, et ea, quae sunt in primo gradu, ut elementa, mutantur et convertuntur in res, quae sunt secundi gradus, et res secundi gradus mutantur in res tertii gradus, quia aqua, terra et aer mutantur in arbores et plantas, et ibi habent esse nobilius, et arbores per fructus et plantae mutantur in naturam animalium et ibi capiunt esse nobilius. Et sic est ordo naturae. Sic etiam animalia mutantur in res quarti gradus, ut in hominibus capiant nobilius esse quam in se. Ita ergo voluntas quum sit libera et spontanea, in sua libertate debet mutari in melius et in altiorem gradum, scilicet ut ipsa mutetur in esse divinum, aliter ipsa faceret contra totum ordinem universi et contra se ipsam.“ „Quia amor conver-

tit voluntatem nostram in rem primo amatam, ideo convertit, mutat et transformat totaliter hominem in deum et in suam voluntatem, et sic facit hominem divinum, unum cum deo, amicum dei.“ (tit. 241.) Etiam secundum mysticam doctrinam unus est homini finis propositus amor dei, sive quo alio nomine haec virtus nuncupetur, qua tota mystica vita consummatur. Amore enim deus non extra hominem relinquitur, sed vere ab homine quasi possidetur. Itaque quae amore efficitur transformatio hominis in deum vox etiam apud mysticos ac potissimum apud Ruysbroeckium saepe recurrit, nec minus ab his matrimonii similitudo, quam Raimundus uberrime exponit (tit. 135.), ad illam hominis cum deo unionem transfertur [78]. Discrimen vero, quod potissimum inter mysticos et Raimundum intercedit, in eo positum est, quod ab illis hominis erga deum amor ad fundamentum metaphysicum, ad ipsam dei naturam revocatur. Hoc ipsum enim ad naturam dei pertinet, ut in homine amante se ipsum inveniat, ac per amorem actu efficitur quae ab aeterno in dei natura fundata est unitas cum homine. Ita deus ab unoquoque homine, ut aiunt, filium suum postulat, et quotquot deum non amant, eo ipso vitam dei reprimunt atque coërcent. Raimundus contra in homine ad deum assurgente acquiescit, neque quaerit, an omnino dei natura ea sit, in quam humana recipi possit. Itaque fieri non potest, quin saepe e vera identitate, quamquam summa vi elata, in meram voluntatis consensionem relabatur. Iam facile est, hoc discrimen ulterius persequi. Apud Raimundum enim, quoniam fundamentum theoreticum deest, omnia redeunt ad voluntatem, quae vel intellectui externis semper rebus adstricto antecellit eique domina-

---

[78]) *Schmidt, Meister Eckart Studien und Kritiken* 1839. p. 730.

tur. Voluntas autem est quasi forma, qua deus recipi potest, voluntate homo „trahitur et elevatur usque ad dei similitudinem et imaginem vivam", atque „quum dedit ipsi liberum arbitrium, fecit eum deus sibi similem et quasi de natura sua" [79]). Amore ergo actu fit, quod potentia iam latet in voluntate, et quae iam signata est in voluetate imago dei, exprimitur amore, ita ut hic nihil sit, nisi voluntas completa et ad ideam ipsius conformata. Aliter se habet amor ille mysticus, quem Spinozam sequentes intellectualem dicere possumus. Idealis enim dei natura non nisi idealiter in homine inesse etque ideali ingenii vi recipi potest; cogitando ergo et contemplando animus deo patet, atque cognoscendo infinitum homo ipse infinitus est. Voluntas contra ad singula semper se dirigit finitis rebus implicata, ac per singulas actiones discissa quaerit quidem deum ut extra hominem positum, neque vero in ipsa animi penetralia deum introducit [80]). Quodsi Raimundus libertatem hominis non nisi voluntate cerni acerrime contendit [81]), secundum mysticos prorsus uti secundum

---

[79]) Tit. 103. Vide qualiter ipsum esse reperitur in omnibus creaturis generaliter, quia est infimum omnium; deinde vide quod vivere est in paucioribus et est nobilius; deinde sentire adhuc nobilius et in paucioribus quam vivere; et ultra attende, quomodo ipsum liberum arbitrium reperitur adhuc in paucioribus, quia est in solis hominibus Iste ergo ordo manifeste declarat dignitatem liberi arbitrii, quia coniungit omnia cum deo, quia elementa coniunguntur cum vita vegetativa, et vita vegetativa cum sensitiva, et sensitiva cum libero arbitrio, et liberum arbitrium immediate cum deo. Ecce igitur qualiter deus elevavit hominem per quandam scalam de gradu in gradum, donec venit et traxit usque in se ipsum. — Tit. 119 Et sic apparet quod homo est quoddam medium inter deum et inter creaturas, per quod creaturae inferiores coniunguntur cum deo et redeunt ad deum. [80]) Cf. *Schmidt. l. l. p.* 706. 708. [81]) Tit. 109. Sunt duae partes, intellectus et voluntas, et sola

Spinozam theoria quidem liberi sumus, volendo nobis ipsis quasi eripimur et externis rebus determinamur. Sed negativam vim voluntas habet, ut e rerum finitarum angustiis nos expediamus ac naturalis vitae affectionibus, quibus deo seiungimur, renuntiemus, internum lumen ac „scintillam animi“ tamquam dei sedem, quasi retegamus. Sed ii, qui ita supra se ipsos elati sunt, ex externarum rerum vicissitudine in tacitam amoris quietem ingressi „non agunt, sed aguntur a deo“, non operantur, sed patiuntur quasi deum et in intimo vitae contemplativae recessu deo fruentes nihil praeter hunc amorem ultra quaerunt [82]). Siquidem ergo mysticus amor non valet ex interno theoriae „otio“ in agendi laborem progredi, sed „actuosam vitam“ ut gradum inferiorem extra se relinquit, Raimundus contra hoc ipsum, ut unica illa virtus in systema virtutum sese explicet, disertis verbis praecipit. Est quidem amor universale vitae christianae principium, sed „ipsa res primo amata determinat et specificat amorem nostrum“. „Quum primus“, inquit, „amor est radix omnium aliorum amorum, ideo sicut radix semper est occultus et non apparet extra, sed alii amores, qui exeunt ab eo, sunt valde manifesti et apparentes. Et ideo in anima fit quaedam magna arbor amoris, cuius radix est primus amor, qui se multiplicat in tot amores, quod sunt res, quae habent colligantiam cum re primo amata, et omnes illi amores sunt inclusi in illo primo amore, qui est basis et caput omnium“ (tit. 134.). Ex his etiam apparet, quomodo ethica Raimundi doctrina ad ista duo se habeat, quorum repugnantia ecclesia catholica laborat; ex altera enim parte tollit prorsus gratiae vim supranaturalem, quum tota in voluntatis autonomia nitatur;

---

voluntas est libera, spontanea, et in ipsa est mera libertas et dominium et imperium. [82]) Cf. *Engelhardt* „*Richard von*

ex altera etiam opera operata, quum omnia ad internam voluntatis idealitatem revocet. Sed etiamsi hoc respectu ecclesiae instaurandae antecursoribus qui dicuntur adnumerandus sit, quantum ab ipsis reformatoribus distet, facile intellectu est. Neque enim apud Raimundum amor et quae inde nascitur hominis cum deo unio obiectivae satisfactioni superstruitur fide receptae, sed Anselmiana de satisfactione doctrina prorsus ita exhibetur, ut humano studio extra illam posito proprius, quo summum sua vi finem assequatur, campus pateat, nec ullus inter utrumque nexus intercedat, dum in mysticismo obiectiva satisfactio prorsus absorbetur.

Postquam ita, quae Raimundi ad mysticos ratio sit, expositum est, ad ipsum eius principinm revertamur. Diximus enim supra, eo, quod ex dialectico naturae ordine hominem ac deum cognoscere Raimundus instituerit, scholasticam disciplinam certe in principio superatam esse; at vero si quaerimus, quomodo ad hoc principium ipsum theologiae naturalis argumentum sese habeat, et an revera disputatio nihil sit nisi principii explicatio, tantum abesse videmus ut Raimundus principio suo vere satis fecerit, ut eum fere totum in scholasticae theologiae argumentum magis minusve immutatum, licet alia methodo propositum, relapsum esse luculenter appareat. Ita enim in ecclesiastica doctrina habitat, ut, licet eam libere e naturali scientia eruere sibi proponat, tamen iam ab initio certum exploratumque habeat, nihil posse ex scientia ista deduci nisi hanc ipsam doctrinam ecclesiasticam. Omnia enim redeunt ad praeiudicatum illam libri naturae cum scriptura consensum, quo statim ab initio tota principii vis supprimitur [83]). Sin autem misso

---

St. Victor und Ruysbroeck" p. 214. *ff.* [83]) Prolog. Et quia sacrosancta Romana ecclesia est mater omnium christianorum

argumento theologico consistimus in ea rerum naturalium consideratione, qua Raimundus nititur, uno omnes creaturas ordine et una harmonia contineri, easque per certos gradus dispositas esse, quos omnes homo in se colligat, in hac sententia, quamquam hic satis abstracta ratione proposita, fundamentum cognoscere licet illius de natura philosophiae, quae ad protestanticae aetatis philosophiam transitum parat. Illud enim principium si libere et omni quo patet ambitu comprehendebatur ingenio ab ecclesiastica doctrina abalienato, studium operiebatur incitato statim amore arreptum, quo semet ipso fretum totum se abdere et quasi complere ac novam absolutamque veritatem assequi posset. Itaque theologicum elementum, quod a Raimundo externa ratione illatum vidimus, ab illis philosophis non reiiciebatur, sed in ipsa rerum natura sub specie aeterni considerata quaerebatur ita, ut explicato ille principio theologia cum philosophia naturali una eademque esset. Ut ergo nominalismus de omni veritatis universitate desperans non potuit, quin in empirismum sese conformaret, ita haec philosophia non in singulis rebus perscrutandis acquievit, sed universalem, quae per singula se exserat, vim creatricem quaesivit, unum principium, quod in omnibus se conspicuum praebeat, vitam divinam, quae per gradus assurgens aeterno processu materiam forma exprimat, licet deficiente tam rerum singularum pervestigatione, quam fundamento logico huic consilio nequaquam satisfaceret. Neque vero statim ingenii vis tanta fuit, ut ab ecclesiastica doctrina uno quasi ictu se prorsus disiungeret. Ita apud Paracelsum, qui primus illam

---

fidelium et magistra gratiae et fidei regula et veritatis, idcirco suae correctioni totaliter subiicitur, quidquid hic dicitur et continetur.

philosophiam profitebatur, quamquam revera theologiam nullam habet nisi magicam, ut dicit naturae contemplationem, tamen notio dei ab ecclesia sancita iuxta philosophicam eius sententiam intacta relinquitur, neque mirum esse potest, quod principium suum prorsus eadem qua Raimundus supranaturali forma proponat [84]). Similiter res se habet apud Thomam Campanellam [85]). Apud eum vero, cuius ingenio haec philosophandi ratio perfectam formam nacta est, Iordanum dico Brunum, etiam ultima ecclesiastici coloris species extincta est. Hic ergo naturalis scientiae progressus est, ut posteaquam theologiae arctissime se iunxerit, iam libera facta theologiam in se ipsa tollat. Quemadmodum ergo ars christiana, primis temporibus

---

[84]) Cf. *Rixner und Sieber „Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker u. s. w. Heft I. S.* 47. *„Da die Weisheit nicht von Menschen, sondern nur von dem, der es ist und weiss," d. i. von Gott kommt, so sind Kräuter, Wurzeln, Samen, Bäume, Früchte und Alles, was auf Erden und in den Elementen ist, nichts als Buchstaben, die wohl Sinn und Kraft haben, die aber Niemand versteht ohne höhere Weisheit, die wir nur von Gott, dem wahren Philosophen, lernen können. Diese Buchstaben sind es auch, in welchen der Mensch erkannt wird; denn da er das letzte aller Geschöpfe ist, müssen die vorausgehenden zuleszt beschrieben und erkannt werden, um zu wissen, wer er sei.*

[85]) Camp. metaphys. P. 1. l. I. prooem. p. 3. Ceterum, quam continuo nexu Raimundi principium cum hac naturae philosophia junctum sit, apertum testimonium hoc est, quod Campanella praeter aliorum etiam Raimundi exemplo ad studia physica se ductum esse confitetur. Cf. *Reinhold Lehrbuch. d. Gesch. d. Philos. p.* 359; quamquam hanc notitiam in ipso Campanellae libro, quem „de libris propriis" ac de tota quam secutus sit studiorum ratione couposuit, frustra quaesivi. Praeterea eandem prorsus notionem dei tenet, quae Theol. nat. tit. 14. exhibetur, deum esse omnium realitatum complexum. *Cf. Metaphys. P. II. l. VI. cap.* 1. 2. 3. *coll. Tennemann „Gesch. d. Philos." IX, p.* 345. 347.

ancilla religionis habita, quando hoc assecuta est, ut ideae coelestes mente conceptae perfecta forma ac specie effingerentur, ac divi sanctique de coelis in terram quasi deducti ultima hominum pulchritudine lucerent, eo ipso, quod cum religione arctissime iungebatur, ipsam coelestem religionis speciem in se quasi absorbuit ac divinis in humana transformatis omnem terrestrium rerum copiam atque ambitum sibi vindicavit, ita etiam scientiae naturali evenit. Theologia enim, si relicto omni alio fundamento se suaque omnia naturali scientiae tradidit, quemadmodum, si principium spectas, iam apud Raimundum est, vertitur necessario in liberam naturae philosophiam. Atque in hoc naturalis scientiae progressu locum suum memoratu satis dignum tenet etiam Raimundus, cuius theologia naturalis certe tamquam vaticinium liberae philosophiae iustis honoribus ornanda est.

SENTENTIAE CONTROVERSAE.

I. Philosophia historiae dialectica quidem via procedit, neque vero logicis categoriis superstruenda est.

II. Ingenium in unoquoque historicae progressionis gradu liberum est.

III. Absoluta republica tolli ecclesiam falso contenditur.

IV. Errant, qui philosophica studia ab historia philosophiae incipienda esse censent.

V. Empirismus necessario ducit ad materialismum.

VI. Fichtiana philosophia nulla est nisi Kantiana ad finem et consequentiam perducta.

VII. Principium ironiae a Fr. Schlegelio propositum tamquam tertius subiectivi idealismi gradus Kantianae et Fichtianae philosophiae adiungendum est.

VIII. Doctrina Pseudo-Dionysiana christianum principium non assequitur.

IX. Idea tragica, qualis in antiqua tragoedia comparet, nequaquam absoluta est.